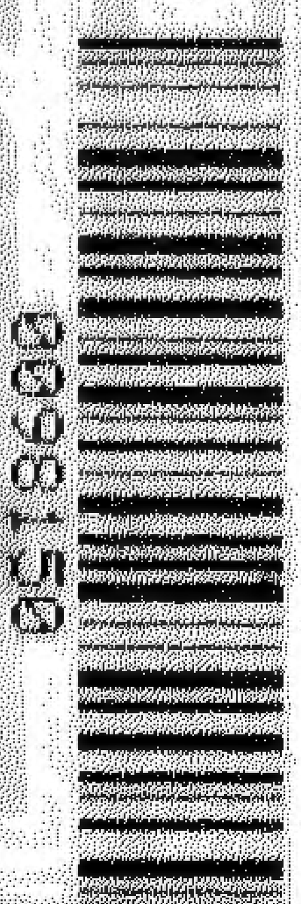
آية الله
الشيخ محمد مهدي شمس الدين

العلمانية

تحليل ونقد العلمانية محتوى وتاريخاً
في مواجهة المسيحية والإسلام
وهل تصلح علاجاً لمشاكل لبنان؟





العلمانية

العلمانية

تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام

وهل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟

الإمام آية الله
الشيخ محمد مهدي شمس الدين
رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان

المؤسسة الدولية للدراسات والنشر

منشورات المؤسسة الدولية للدراسات والنشر
بيروت ص ـ ب ٢٥/٢٤٧ الغبيري ت: ٠٣/٨٦٦٠٤٤

الطبعة الاولى ١٩٨٠
الطبعة الثانية ١٩٩٢
الطبعة الثالثة ١٩٩٦

بسمه تعالى

مقدمة الناشر

بين يدي القارىء كتاب (العلمانية) الذي يتحدث في موضوع من الموضوعات التي هي محور للتجاذب بين المؤيدين والرافضين.

والعلمانية فكرة أُريدَ لها أن تكون بديلاً عن النظام الديني.

وقد استطاع سماحة العلامة الشيخ شمس الدين أن يفند هذه الاطروحة ويرد على دعاتها بهذا الشكل رد عليها ببحث علمي حديث وهام وأوضح الكثير من المشكلات وبيّن المغالطات التي يجعلها البعض ذريعة لتفكيك المجتمعات وتقسيم الأمة إلى فئات صغيرة وضعيفة ليسهل للآخرين السيطرة عليها تحت شعارات وصيغ لا تمت الى الواقع بصلة.

ولأهمية هذا البحث في هذهِ الأوقات رأينا إعادة طباعة هذا الكتاب بعد مراجعته وتدقيقه. وأضيف إليه ندوة حوار حول الكتاب راجين من الله التوفيق والتسديد لما فيه خير الأمة.

المؤسسة الدولية للدراسات والنشر

تقديم

هذا كتاب عن العلمانية (النهج الحياتي الذي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع، والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع، والقيم التي تحتويها هذه العلاقات وترتكز عليها، ومن ثم فهي نهج حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية). وهذا النهج هو الروح المحركة والموجهة في الحضارة الحديثة بجناحيها الرأسمالي والماركسي).

والدعوة إلى العلمانية ـ بشكل أو بآخر وفي ظل شعارات متنوعة ـ قديمة في العالم الإسلامي، تعود إلى بدايات الاحتكاك بين هذا العالم وبين أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. وقد حققت هذه الدعوة أعظم انتصاراتها على الإسلام في الربع الأول من القرن الميلادي العشرين في المناطق الإسلامية التي ألحقت بروسيا القيصرية ثم غدت تدعى بعد ثورة اكتوبر (تشرين أول) الإشتراكية ١٩١٧م بـ (آسيا السوفياتية) وفي تركيا بعد إلغاء الخلافة وإعلان تركيا دولة علمانية لا دينية. وقد أصابت هذه الدعوة حظوظاً متفاوتة في معظم البلاد الإسلامية.

وقد نشطت الدعوة إلى العلمانية في العالم العربي، وخصوصاً في

مشرقه، بعد هزيمة حزيران سنة ١٩٦٧م. واستهدف الإسلام بحملة ضارية من هؤلاء الدعاة العلمانيين، فحمّلوا الإسلام وما أسموه (العقلية الدينية أو العقلية الغيبية) وزر الهزيمة التي منيت بها الأنظمة التي لم يكن لها أي محتوى اسلامي يذكر، الأنظمة التي كانت علمانية بدرجة أو أخرى والتي كان يقودها ويوجه سياساتها الداخلية والخارجية رجال ونساء علمانيون وعلمانيات وأجهزة علمانية. والحقيقة أن العلمانيين الذين قادوا العرب إلى الهزيمة أرادوا أن يقدموا للرأي العام ضحية تغطي هزيمتهم هم فلم يجدوا إلا الإسلام يحمّلونه مسؤولية الهزيمة وهو منها بريء لأنه لم يكن له أي دور - لم يتركوا له أيَّ دور - في حربهم وفي أيٍّ وجه من وجوه سياساتهم.

وقد استنفدت هذه الدعوة أغراضها، وخفت صوتها بعد أن أثمرت بعض الكتب والمقالات والخطب والمحاضرات والتعليقات الصحفية إلى أن نشبت الفتنة التي عصفت بلبنان وشعبه في سنة ١٩٧٥م وما بعدها فنشطت الدعوة إلى العلمانية من جديد، وتصاعدت الدعوة إلى تطبيقها في لبنان بوجه خاص وتصديرها إلى جميع العالم العربي باعتبارها الحل الأمثل والأفضل لمشكلات لبنان الخاصة به، ولتخلف العالم العربي كله. وقد تزامنت هذه الدعوة مع أجواء متوترة محمومة جعلت من المتعذر تقريباً على المفكر الموضوعي أن يحظى بفرصة تتيح له المحاورة الحرة فقد كانت تلك الأجواء لا تسمح إلا بسماع صوت جانب واحد إلى أن فتن كثير من الناس البسطاء الذين ليس لهم حظ من الثقافة والعلم يتيح لهم معرفة وجه الحق فيما يسمعون ويقرأون، وغدت كلمة الحق في تلك الأجواء جهاداً حقيقياً.

وقد شعرت حينذاك أمام ما أسمع وما أرى بالمسؤولية الأخلاقية والشرعية عن الحق أمام الله سبحانه وتعالى. وتذكرت ما روي عن رَسُول الله ﷺ: «إذا ظهرت البدع فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل

فعليه لعنة الله»[1]. وما جرى هذا المجرى مما حفلت به السنة الشريفة، فتوكلت على الله تعالى وكتبت فصولاً عن العلمانية عالجت فيها الموضوع من عدة جهات مع تركيز خاص على ما يمس الوضع اللبناني رعاية للظروف التي حملتني على الكتابة وسداً للحاجة الماسة الى ما يكشف عن الزيف والتضليل اللذين رافقا الدعوة إلى العلمانية في تلك الفترة الحرجة.

وقد طبع البحث المذكور طبعة خاصة وزعت نسخ منها على بعض المفكرين والسياسيين والجماعات السياسية في لبنان. ثم تولت نشره جريدة السفير الغراء في ثمانية أعداد متتالية[2].

وقد طلب إليَّ بعض العلماء والمفكرين نشر هذا البحث في كتاب يعم نفعه لأن الحاجة إلى تنوير الأفكار بشأن العلمانية حاجة مستمرة ومتجددة، فاستجبت لهذا الطلب الكريم، وأضفت إليه فصولاً أخرى عالجت فيها الموضوع من وجهة نظر عامة لم تتقيد بهذه الدعوة في بلد بعينه وإنما باعتبارها مشكلة خطرة يواجهها العالم الإسلامي منذ الصدام بين الإسلام وبين الاستعمار والمادية العلمانية إلى يومنا هذا.

إن البحث الذي نشرته جريدة السفير يكون القسم الثاني من هذا الكتاب أما القسم الأول من هذا الكتاب فهو الفصول الجديدة في هذا الموضوع.

إن الحب للناس والإخلاص للحق هما اللذان حملاني على كتابة هذه

---

(١) الكليني: الكافي (طبعة طهران) ج١، ص٥٤.

(٢) جريدة السفير: العدد رقم ١٠١٠/ في ٧/ ٢/ ١٩٧٧م = ١٨ صفر ١٣٩٧هـ، والعدد رقم ١٠١١/ في ٨/ ٢/ ١٩٧٧م، والعدد رقم ١٠١٢/ في ٩/ ٢/ ١٩٧٧م، والعدد رقم ١٠١٣/ في ١٠/ ٢/ ١٩٧٧م، والعدد رقم ١٠١٤/ في ١١/ ٢/ ١٩٧٧م، والعدد رقم ١٠١٥/ في ١٢/ ٢/ ١٩٧٧م، والعدد رقم ١٠١٧/ في ١٤/ ٢/ ١٩٧٧م.

الأبحاث. والمحب قد يضطر إلى قساوة المربي والإخلاص للحق يحمل على الصراحة التي قد تجرح أو تحرج. والحب والإخلاص شقيقان في ما تنضح به بعض العبارات من مرارة وما يغشاها من قسوة، وأستغفر الله من كل ذنب وأسأله التوفيق والعافية في الدنيا والآخرة. والحمد لله رب العالمين.

بيروت في ١٨ جمادى الثانية ١٣٩٨هـ = ٢٥ أيار (مايو) ١٩٧٨م.

محمد مهدي شمس الدين

القسم الأول

المسلمون في مواجهة الحضارة الغربية ومضمونها العلماني

(١)

مكونات الحضارة الحديثة

مُكوِّنَاتُ الحَضَارَةِ الحَدِيثَة

هذا بحث عن العلمانية في مواجهة المسيحية والاسلام بوجه خاص، وعن مدى الرجاء فيها والخشية منها في المجتمع اللبناني المتنوع من حيث انتمائه الديني، إذ هو مكوّن من طائفتين كبيرتين هما المسيحيون والمسلمون. وكل واحدة من هاتين الطائفتين تحتوي طوائف منتمية إليها.

وقد رأى بعض غلاة اليمين وغلاة اليسار في العلمانية فرجاً ومخرجاً من الفتنة التي عصفت بلبنان فحوّلته من واحة سلام إلى ساحة حرب، ومن مجمع للأخوّة الإنسانية إلى منبع للحقد والبغضاء، ومن مركز إشعاع للعقل إلى ميدان للغرائز.

ومن العجب أن غلاة اليمين من أنصار العلمانية يتهمون نظراءهم أنصارَ العلمانية من غلاة اليسار بأنهم مسلمون في أعماقهم، وأن غلاة اليسار من أنصار العلمانية يتهمون نظراءهم أنصار العلمانية من غلاة اليمين بأنهم مسيحيون في أعماقهم.

والحقيقة أنه ما أصيب في هذه الفتنة إلا الإسلام والمسيحية، فقد طردا من الميدان وسدّت أمامهما منافذ التأثير والتوجيه، وترك المجال حراً

أمام المادية تعمل عملها المدمِّر في تشويه الإنسان والإنسانية، هذه المادية التي هي السمة المميزة للحضارة الحديثة التي طبعت بميسمها مجتمعاتنا وجماعاتنا.

والعَلْمانية ليست إلا وليدة لهذه الحضارة، فهذا المذهب أحد افرازات الحضارة، وصيغ التنظيم المجتمعي التي انبثقت منها. ومن ثم فأنت ترى أن العلمانية ليست شيئاً مفصولاً عن حضارة عصرنا. والبحث عن العلمانية واتخاذ موقف منها يقتضي البحث عن الموقف الملائم الذي ينبغي أن نتخذه من هذه الحضارة باعتبارنا متدينين بوجه عام ـ مسيحيين ومسلمين ـ ومسلمين بوجه خاص.

ولدى تحليل الحضارة الحديثة إلى العناصر الأساسية المكوِّنة لها نجد أنها مركبة من ثلاثة أمور.

(أ)

فهي في مجال الطبيعة تقوم على العلم التجريبي والبحث المستمر لأجل تكييف الطبيعة والتغلب على مصاعبها.

وقد أدى اتباع المنهج التجريبي في التعامل مع الطبيعة إلى إنجازات عظمى يسّرت الحياة للإنسان، وكشفت له عن كنوز الطبيعة وعلّمته أساليب الانتفاع منها وأفضل الوسائل لاستغلالها.

ويسّر هذا العلم التجريبي بما أدى إليه من تطوير وسائل المواصلات والاتصالات سبلَ الاتصال بين البلدان والاوطان والقارات، وبذلك غدا العالم صغيراً متواصلاً بالنسبة إلى شعوبه وجماعاته وقومياته.

وضاعف هذا العلم التجريبي مئات المرات قدرة الإنسان على استثمار

وقته بما يسّر له من وسائل، وقرّب من مسافات، وسهّل من اتصالات.

ولا يزال العلم يدفع بالإنسانية كل يوم إلى فتوح جديدة في المجال الطبيعي تجعل الحياة أكثر رخاءً، والإنسان أشد قوة، وأجزاء العالم أقرب إلى بعضها مما كانت عليه في أي وقت مضى.

(ب)

وفي مجال المجتمع تقوم الحضارة الحديثة على التنظيم الدقيق الصارم للنشاطات، والإنتاج، والزمن ـ العمل؛ وذلك لأن نموّ حياة المدن، ونشوء المدن الكبرى، وكثرة المواصلات، وانتشار الصناعة... كل ذلك وغيره من إنجازات وآثار العلم التجريبي في مجال الطبيعة جعل التنظيم ضرورة حياتية يومية، لأن فقدان النظام الشامل الدقيق لكل حقل من حقول النشاط الإنساني يجعل تقدم العلم وإنجازاته عديم الجدوى.

واختلال التنظيم في حقل من الحقول يشلّ جانباً كبيراً من الحياة اليومية لمئات الألوف من الناس وربما لملايين دفعة واحدة، ويؤثر على حقول الحياة اليومية الأخرى. ولنتصور أن إنتاج الكهرباء وتوزيعها في مدينة كبرى أو في دولة مثلاً لم يخضع لنظام دقيق، إن الحياة المنزلية في هذه الحالة، والصناعة، والمواصلات، والمؤسسات الصحية والتعليمية ستتأثر تأثراً كبيراً وقد تشلّ نهائياً، وقل مثل ذلك في شؤون العمل، والدوام الحكومي، ووسائط النقل والطرق، والحياة المدرسية، ومؤسسات الاعلام الرسمي والخاص... إلى غير ذلك من وجوه الحياة اليومية والعامة في المجتمع الصناعي الحديث.

ويكفي أن نتصور ما يؤدي إليه اضراب من الاضرابات الكبرى من شلل شبه تام في مجالات كثيرة من الحياة الحديثة لنعي مدى اعتماد

الحضارة الحديثة على خصوصية التنظيم الشامل في المجتمع الحديث.

وقد أدت هذه الضرورة التنظيمية إلى ضرورة وجود سلطة مركزية عليا تفرض النظام، وتنفذه، وترعاه. وهذه السلطة المركزية هي الدولة التي تنامى دورها في المجتمع الحديث، فلم تعد مؤسسة بوليسية تقوم بحفظ الأمن الداخلي والخارجي فقط، وإنما غدت ذات طابع اجتماعي ومهمات تنظيمية يشمل نشاطها المجتمع كله في كل ساعة من ساعات الحياة اليومية.

***

وهكذا يبدو وبجلاء أن بناء الحياة على العلم التجريبي في مجال الطبيعة يؤدي بالضرورة إلى أن تكون الحياة في المجتمع منظمة إلى أقصى حد ليمكن الاستفادة من منجزات العلم، وإلا لتحولت منجزات العلم إلى نكبات على الإنسان والمجتمع.

ولم تكن ثمة أية ضرورة لمثل هذا التنظيم الشامل في المجتمع ما قبل الصناعي: المجتمع الزراعي المحض، والزراعي الحرفي، فقد كانت الحياة في هذا المجتمع ساكنة أو شبه ساكنة، تجري وفق معادلات تضعها كل أسرة لنفسها، أو كل مجموعة سكنية لنفسها دون أن تتأثر تأثراً واضحاً بطريقة الحياة لدى الأسر أو المجموعات السكنية الأخرى.

كما لم تكن للدولة في المجتمع ما قبل الصناعي مهمات تذكر تتجاوز مهمات الأمن الداخلي والخارجي، وإقرار العدالة القضائية.

نعم وجدت صيغة فريدة وحيدة في التاريخ للمؤسسة السياسية (الدولة) تجاوزت في نضجها وكمالها وتقدميتها مقتضيات عصرها والصيغ السائدة للمجتمعات الرعوية والزراعية الحرفية في عصرها، وهي الصيغة الإسلامية للدولة، فقد اشتمل القرآن الكريم والسنة الشريفة على المبادىء

الكبرى ـ وعلى جانب كبير من التفاصيل أيضاً ـ لدولة تتجاوز مسؤولياتها نطاق الأمن والعدالة القضائية إلى مهمات ذات طابع تنظيمي دقيق، وذات مدى اجتماعي شامل لجميع حقول النشاط الإجتماعي والكيانات الإجتماعية فارضة ـ بقوة القانون ـ تشريعات تضمن عدالة اجتماعية لجميع السكان التابعين لها دون تمييز بينهم بحسب انتمائهم الديني أو العنصري، محققة بذلك رؤيا حضارية ـ أخلاقية تتجاوز أرفع المستويات الحضارية للدولة في هذا المجال في عصرنا فضلاً عن تجاوزها جميع المعطيات الثقافية لعصرها وللتجارب السياسية المزامنة لها، واضعة المسلمين ـ منذ أربعة عشر قرناً ـ في آفاق مستقبل يقفز بعيداً بعيداً فوق معادلات واقع كون المجتمع رعوياً ـ زراعياً، من أجل تطوير هذا الواقع نحو وضعية أفضل عن طريق التنظيم المجتمعي الدقيق بالتشريع، وبالتوجيه الأخلاقي والروحي الذي يضمن طاعة وتنفيذاً أدق للتشريع.

(ج)

وفي مجال العلاقات الانسانية بين الأفراد بوجه عام، وبين الذكر والأنثى بوجه خاص كذلك في العمل السياسي، كذلك في العلاقات الدولية، وباختصار: في جميع مجالات العلاقات الإنسانية التي لا تدخل في دورة العمل والانتاج والاستهلاك في داخل المجتمع، في هذه المجالات من العلاقات الإنسانية تقوم الحضارة الحديثة على مبدأ المنفعة من جهة، وعلى مبدأ الصراع وتنازع البقاء من جهة ثانية، وعلى مبدأ ذاتية القيم من جهة ثالثة.

ففي العمل السياسي يسود عنصر المصلحة ولا مكان للقيم الأخلاقية فيه، فالوفاء، ومراعاة مبدأ العدالة في المواقف والمناصب وما إلى ذلك من مثل عليا وقيم نبيلة لا مكان لها في العمل السياسي الناجح، والتعبير الشائع

(السياسة ليس لها قلب ولا ضمير، لها عقل فقط) هذا التعبير يضيء الموقف كله.

والقضية السياسية العادلة منطقياً، وواقعياً، وأخلاقياً وإنسانياً، ليست بالضرورة «عادلة سياسياً». . وهكذا قد تقضي السياسة والتضحية بالمنطق، والواقع الموضوعي والأخلاق والإنسانية في قضية لا تحقق العدالة الحقيقية مصالح الممسكين بزمامها، وتحلُّ هذه القضية على خلاف ما تقضي به جميع المثل العليا والقيم الأخلاقية، ويكون الحل «عادلاً» إنه يحقق مصالح الأقوياء، وشيئاً ما يكون ـ كما في كثير من الحالات ـ تافهاً من مصالح أصحاب القضية الحقيقيين.

وأكبر مثال وأصرح مثال على ذلك في عصرنا الحديث في السياسة الدولية القضية الفلسطينية التي ديست فيها جميع المصالح الحقيقية الثابتة للشعب الفلسطيني الذي طرد من أرضه ووطنه منذ ثلاثين عاماً لمصلحة الصهاينة الذين تجمعوا من أربعة أطراف الدنيا وهم لا يعرفون من فلسطين إلا اسمها. وقد أيّدت هذه «السياسة» جميع الدول المنتمية إلى الحضارة الحديثة وتلك الدول المختلفة التابعة للقوى العظمى.

ولا نعـدم أن نسمـع عـن القضيـة الفلسطينيـة والشعـب الفلسطينـي باعتبارهما «قضية إنسانية» تستدعي مزيداً من الصدقات الدولية للاجئين، لا «قضية سياسية» تستدعي حلاً سياسياً عادلاً يمكّن الشعب الفلسطيني من استرداد حقوقه في وطنه فيعيده إلى أرضه التي استلبت منه.

وهكذا يوضع فاصل وحاجز بين السياسة والإنسانية أي بين الأخلاق والسياسة وبين العدالة والسياسة، وتغدو السياسة ـ كما هي بالفعل ـ لصوصية رفيعة المستوى منظمة بموجب القوانين والأعراف الدولية.

هذا على صعيد السياسة الدولية، وأما على صعيد السياسات الوطنية فيستطيع القارىء أن يفكر ويتذكر أساليب العمل السياسي في وطنه ليجد مئات الأمثلة على هذا الفصل التام بين السياسة والقيم الأخلاقية، وعلى جعل دليل العمل السياسي «الناجح» تحرّي المصلحة الشخصية أو الحزبية وإن خالف ذلك جميع القيم والأخلاق.

بل لا يعدم العاملون في السياسة أن يجدوا مبرراً «أخلاقياً» لأسلوبهم غير الأخلاقي بالاستناد إلى مبدأ الداروينية المشؤوم الذي عمم ليغدوا مبدأ في علم الاجتماع والسياسة وهو مبدأ الصراع وتنازع البقاء وبقاء الأصلح، هذا المبدأ الذي وجد له تعبيراً جديداً وفلسفة جديدة في الماركسية من حيث اعتمادها مبدأ التناقض وصراع المتناقضات في الطبيعة والمجتمع.

وقد وجّه هذا النحو من التفكير والتبرير العلاقات الدولية فاجاز الأقوياء لأنفسهم أن يتجاوزوا قيم الأخلاق والعدالة في تعاملهم مع الشعوب والدول الضعيفة، واتبعوا في تعاملهم مع هذه الشعوب والدول ما توحي به مصالحهم وفقاً لمنطق القوة، والمثال البارز الكبير على ذلك هو علاقات القوتين العظميين بدول العالم الثالث وشعوبه، فإنها علاقات يراعى فيها أن تخدم مصالح هذه القوة أو تلك دون أي اعتبار لمصالح مئات الملايين من البشر من شعوب العالم الثالث التي تمزقها الحروب الاقليمية، والانقلابات الدموية، والتخلف المادي والتنظيمي الذي يجعلها ضعيفة وتابعة باستمرار لهذه القوة العظمى أو لتلك القوة العظمى.

***

والعلاقات في داخل المجتمع بين الأفراد بوجه عام وبين الذكر والأنثى بوجه خاص لا يحكمها منهج أخلاقي قانوني مما تقضي به الأديان

والأخلاق وإنما تقوم على مبدأ ذاتي في الأخلاق يرى أن كل ما يحقق اللذة والسعادة فهو خير، وأن المقاييس الأخلاقية التقليدية للعلاقات الجنسية وغيرها ليس لها أساس صحيح في العقل ولا في الفطرة البشرية، والوحي الذي تستند إليه الأديان ليس «علمياً» ولذا فمقاييس الأديان «رجعية وبدائية»، وأنه لذلك ينبغي للإنسان المستنير أن يتبع في هذه الشؤون مبدأ الحرية الشخصية.

وكانت عاقبة اتباع هذا المقياس الذاتي في الأخلاق أنه بدلاً من أن يتدخل القانون ليقضي على الإنحراف والشذوذ، ولينظم العلاقات داخل المجتمع وفقاً لقواعد العدالة والأخلاق نجد أن الحضارة الحديثة تتبع في هذا الشأن مبدأ يترك الناس لرغباتهم وشهواتهم، فإذا عمّت حالة من حالات الانحراف والشذوذ واستهوت فريقاً كبيراً من الناس تتدخل المؤسسة التشريعية حينئذٍ لتضفي صفة الشرعية على هذا الشذوذ والإنحراف، بعد أن يكون مفكرو الحضارة الحديثة، وفلاسفتها، وشعراؤها وفنانوها وكتاب القصة فيها... بعد أن يكون هؤلاء قد «فلسفوا» الشذوذ فجعلوه حالة طبيعية، و«معاناة إنسانية»، وما إلى ذلك من أساليب. وفي موقف التشريع البريطاني وغيره من قضية الشذوذ الجنسي واعتباره العلاقات الشاذة علاقات شرعية وطبيعية مثال بارز على ما نقول، كذلك الحال في التشريعات التي تبيح الاجهاض دون قيود، والتي تعترف بشرعية العلاقات الجنسية خارج عقد الزوجية وتحميها بقوة القانون.

(٢)

مواقف القيادات الفكرية والسياسية
من هذه الحضارة

مَوَاقِفُ القِيَادَاتِ الفِكرِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ مِن هٰذِهِ الحَضَارة

هذه الأمور الثلاثة: إنجازات العلم التجريبي، والتنظيم المجتمعي الدقيق، وقيام العلاقات الانسانية على مبدأ المصلحة. والمنفعة، ومبدأ الصراع وتنازع البقاء وبقاء الأصلح، ومبدأ ذاتية القيم، هذه الأمور الثلاثة هي العناصر التي تتكوّن منها الحضارة الغربية الحديثة بشقيها: الرأسمالي والإشتراكي.



وقد تعرّف العالم الإسلامي على هذه الحضارة، وهو في أدنى دركات انحطاطه المادي والتنظيمي وضعفه، في صورة صدام عنيف تمثل بالاستعمار الذي أصاب العالم الاسلامي بالذهول بينما تمتعت أوروبا بنشوة الانتصار.

فقد كانت أوروبا في العصور الوسطى تنظر إلى الإسلام باعتباره خصماً وعدواً دينياً ـ سياسياً ـ وقد ذعرت منه عندما طرق أبوابها بعنف في بواتييه[1]، وغدا رجال الفكر والدين والسياسة في أوروبا يغذّون خيال الناس

(١) معركة بواتيه. (تعرف بموقعه تور، في الموضع ببلاط الشهداء بين حاكم الفرنجة =

هناك وعقولهم وقلوبهم بالأكاذيب والترّهات عن الإسلام والمسلمين، وبذلك عمّقوا حالة عداء لم تكن بحاجة إلى مزيد، ودفعوا بالأحداث في النهاية نحو الحروب الصليبية التي حركت أوروبا كلها في طوفان من البغضاء الشرسة العمياء للاسلام والمسلمين تمثلت في حملات حربية متتالية صدمت المنطقة العربية من العالم الإسلامي وهي في حالة تمزق وفوضى سياسية مكّنت لبعض هذه الحملات من أن تجد لنفسها مواطىء أقدام في الداخل وعلى السواحل، بعد أن تحطم أكثرها على شواطىء البحر الأبيض المتوسط.

ولكن الإنسان المسلم كان لا يزال يتمتع في ذلك الحين بقدر لا بأس به من الفعّاليّة بسبب أن الإسلام كان لا يزال قوّة محركة في أعماق إنسانه، فكانت الصدمة الصليبية المباغتة التي حققت بعض الانتصارات سبباً ليقظة الإنسان المسلم لا لاستسلامه، وكانت شروط القوّة المادية والتقنية متساوية عند الصليبيين والمسلمين، بل لعلّ التفوق من هذه الجهة كان من حظ المسلمين، وهكذا جمّع العالم الإسلامي ما تشتت من أمره وتغلّب على متاعبه السياسية فجمد بعضها وتجاوز بعضها الآخر، ودحر الوجود الصليبي عن أرضه وعن مقدساته.

= وشارل مارتل (٦٩٨ ـ ٧٤١م) وحاكم الأندلس القائد عبد الرحمان الغافقي) الذي هاجم بلاد الغال (فرنسا القديمة) على رأس جيش من ثمانية آلاف رجل، واستولى على دوقية اكيتانيا التي استعان دوقها بحاكم الفرنجة شارل مارتل الذي تصدى للمسلمين في تور على مقربة من بواتيه سنة ٧٣٢م، وكاد النصر يتم للمسلمين لولا تخلي قسم كبير من الجيش الإسلامي عن القتال لأجل حماية غنائمهم من دوقية اكيتانيا، الأمر الذي مكن شارل مارتل من حيازة نصر سهل، وقد أصيب عبد الرحمان الغافقي في هذه المعركة بسهم أودى بحياته، وانسحب المسلمون إلى الأندلس ولم يحاولوا الإستيلاء على بلاد الفرنج بعد هذه الواقعة وتعتبر معركة پواتييه تور من المعارك الحاسمة في التاريخ إذ لو تم النصر للعرب لاستولوا على جميع اوربا وانتشر الاسلام فيها.

وتنامت اليقظة في الروح الإسلامية، وانبعثت روح جديدة متوهجة أدت إلى ولادة القوة الإسلامية التركية التي تصاعدت وتعاظمت، وأفلحت في توحيد جانب كبير من العالم الإسلامي تحت قيادة سياسية واحدة، ثم توجهت نحو أوروبا التي سرعان ما تهاوت مقاومتها العسكرية والسياسية أمام القوة الإسلامية الجديدة، وهكذا دخلت أوروبا الجنوبية الشرقية في العالم الإسلامي تحت الراية التركية التي غدت، فيما بعد، راية الخلافة العثمانية.

وجاء سقوط القسطنطينية بيد المسلمين (   ) مدوِّياً أصاب أوروبا كلها بذعر عميق، وكان صدمة حضارية حملت أوروبا على أن تعيد النظر في جميع أوضاعها ونظمها، كما حملها على أن تعدّ نفسها لمواجهة مباشرة مع العالم الإسلامي باعتباره قوة سياسية عسكرية، وباعتباره ـ وهذا هو الأخطر ـ حضارة. وهكذا ولدت النهضة الأوروبية.

بسقوط القسطنطينية لم تهزم الأمبراطورية الرومانية البيزنطية، ولم تهزم المسيحية لقد هزمت حضارة بأسرها. وكانت فتوح الأتراك العثمانيين في أوروبا، هذه الفتوح التي تكللت بفتح القسطنطينية القبر الكبير الذي دفنت فيه أشلاء حضارة القرون الوسطى المسيحية في أوروبا شلواً بعد شلو لتأخذ مكانها نظرات ومفاهيم حضارية جديدة تراكمت على مهل حتى تكونت حضارة أوروبا الحديثة بالمنهج التجريبي والعلم التجريبي اللذين استمدهما العقل الأوروبي من حضارة الإسلام. وإن كانت ـ مع الأسف ـ قد استمدت روحها وعقلها وأخلاقيتها من تراث ما قبل المسيحية ـ التراث اليوناني ـ الروماني الوثني، مع ابقائها على المسيحية لا كقوة بانية ومحركة في أعماق الحضارة الجديدة وإنما كقوة رديفة لتبرير الحضارة الجديدة فيما يحتاج من تطلعاتها إلى التبرير.

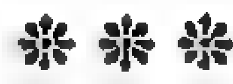
وارتدّت أوروبا، بعد أن ملكت أسباب القوة المادية التي زوّدها بها العلم التجريبي ونظمت مجتمعاتها وفقاً لمقتضيات هذا العلم، ارتدت نحو العالم الإسلامي الذي كان الإنسان فيه قد فقد فعاليته منذ زمن بعيد، ولم يعد الإسلام في المسلم قوة محركة ودافعة نحو الفعل، بل غدا، بسبب عوامل ثقافية معينة غريبة عن الإسلام لابست عقل المسلم وروحه، مجرد «معلومات» ساكنة. وهكذا، فبسبب خللٍ في صلاحية وأهلية العامل (المسلم) لم تعد الفكرة (الإسلام) كما هو شأنها دائماً، طاقة محركة.

وحدث اللقاء بين العالم الإسلامي والحضارة الحديثة في صورة صدام عنيف في جميع مراكز الحضارة الإسلامية في آسيا وأفريقيا متمثلاً في صورة الاستعمار الذي أصاب العالم الإسلامي بالذهول، بينما تمتعت أوروبا، التي تحركها أطماع لا حدّ لها إلى جانب ذكريات التاريخ السوداء المذلّة، بنشوة الإنتصار.

ومع أن هذا الصدام حصل في ظل شروط غير متوازنة من حيث أن العالم الإسلامي كان في أدنى دركاتِ الانحطاط المادي والتنظيمي، وأسوأ حالات الفوضى والتخلّف السياسي إلا أن الصدام لم يقابل بالإستسلام.. لقد قاوم العالم الإسلامي الأعزل الجاهل الفقير جحافل الاستعمار الغربي ببسالة، ولكنه غلب على أمره في النهاية، فإن لحركة التاريخ قوانينها الصارمة، ولا بد للمسلم، في حالته تلك، أن يدفع، وفقاً لهذه القوانين، ثمن ضعفه وغفلته عن إعداد نفسه لمهمات رسالته. ولا بدّ له، إذا أراد النهوض، من أن يدفع ثمن نهوضه. ففي التاريخ لا يوجد عطاء مجانيّ أبداً.

فقد غلب العالم الإسلامي على أمره في النهاية من الناحية السياسية والعسكرية ولكن الصراع لم ينته ـ ولو مؤقتاً ـ بهذا الحلّ. فمنذ هدأ دويّ المدافع انتقل الصراع بضراوة وعنف إلى جوهره الحقيقي على صعيد أعلى؛

فقد كان صراعاً حضارياً بين حضارتين: حضارة الإسلام المهزومة مؤسساتها السياسية والعسكرية وحضارة أوروبا الفتية المسلحة بألسنة من النار وأنياب من الفولاذ. وإذا كان العالم الإسلامي قد استسلم. وهو الأعزل، الجاهل، الفقير أمام ألسنة النار وأنياب الفولاذ فإنه لم يستسلم حضارياً، لقد ظل يقاوم. وقد أدرك القيّمون على الحضارة الأوروبية والذين يقودون هجمتها الاستعمارية هذه الحقيقة، واستعدوا لها؛ فقد أدركوا أن انتصارهم لن يكون كاملاً، بل سيبقى ـ مهما طال الزمان ـ مؤقتاً، ما لم تدخل حضارتهم، روحُها ومعناها. إلى عقل المسلم. وروحه وقلبه، لأن هؤلاء، القائمين على حضارة أوروبا وقائدي هجمتها الاستعمارية تعلموا من مصدر وحيهم الجديد ـ التراث اليوناني الروماني الوثني ـ ومن حقائق تاريخ الحضارات بوجه عام منذ الاسكندر المقدوني ومروراً بجميع حركات الفتح الكبرى في التاريخ، أن الثقافة هي ضمان استمرار الإنتصارات وإنمائها، وإلا فإن القوة المادية وحدها ليست ضماناً لاستمرار الانتصارات، فبدون الثقافة تزول الانتصارات في النهاية، ولا يبقى من دويها في سجل التاريخ إلا رجع الصدى.



وقد نشأ من واقع رفض العالم الاسلامي للاستسلام الحضاري، بعد أن غلب على أمره سياسياً وعسكرياً، وعن حرص قيادات الإستعمار على الإنتصار الحضاري، نشأت من هذا وذاك مواقف القيادات السياسية والفكرية في العالم الإسلامي من الحضارة الأوروبية.

ولم تتكون هذه المواقف دفعة واحدة، بل تكوّنت تدريجاً، وخضعت في تكوّنها لعوامل ثقافية إسلامية من جهة واستعمارية من جهة أخرى.

وقد تبلورت ردود الفعل هذه في ثلاثة مواقف، هي:

١ ـ موقف الرفض المطلق.

٢ ـ موقف القبول المطلق.

٣ ـ موقف الانتقاء.

- ١ -

الرفض المطلق

كان الموقف الأول الذي جوبهت به الحضارة الغربية من قبل كثير من مراكز التوجيه الفكري والديني في العالم الإسلامي هو موقف الرفض الشامل المطلق.

لقد رفضت معظم هذه المراكز علم أوروبا، ودينها، وأخلاقها، وأزياءها، وأسلوب حياتها الاجتماعية، وحتى لغاتها.

واعتبرت بعض هذه المراكز التعامل مع أي جانب من جوانب هذه الحضارة، وأي مظهر من مظاهرها دليلاً على ضعف الوازع الديني في نفس المتعامل، ومن ثم فقد كان يغدو موضوعاً للنقد والإدانة من قبل هذه المراكز، وقد يغدو منبوذاً في بعض الحالات، وفي جميع الحالات يكون التعامل مثيراً للاحتجاج.

لقد أثارت قوة هذه الحضارة وآلاتها الحربية اهتمام الكثيرين بلا شك، وخاصة رجال الحرب الذين هزموا بهذه الآلات، ولكنه اهتمام لم يؤدّ

إلى أية ثمرة عملية، فقد كان هؤلاء ينتمون إلى عصر آخر مضى، ومن ثمّ فلم يحملهم هذا الاهتمام على العمل، ولم يتعدّ كونه فضولاً لم يقدّر له الاشباع.

وقد كان موقف الرفض المطلق ردّ الفعل العفوي المباشر الذي واجه به العالم الإسلامي هذه الحضارة حينما صدمته باستعمارها.

وقد أملت هذا الموقف عواطف وانفعالات شتى: الكبرياء، والاعتزاز بالإسلام، والغضب، والخوف على الذات.

ولكن هذا الموقف كان ـ في واقعه ـ موقف الضعيف من جهة، وغير عملي ولا واقعي من جهة أخرى، وكان في الوقت نفسه موقفاً شديد الخطر، وإن كنا لا نماري في أن له بعض الإيجابيات.

لقد كان موقف الضعيف.

الكبرياء كانت جوفاء لأنها لا أنياب لها ولا عضلات.

والإسلام لم يعد ـ بعد الإستعمار ـ مؤسسة سياسية. لقد غدا مجرد فكرة تعاني في نفوس حامليها كثيراً من وجوه الضعف والتشويه جاءتها من قِبل حامليها أنفسهم، وهي التي مكنت الحضارة الغربية من إحراز انتصارات سهلة.

أما الغضب والخوف فقد كان لهما ما يبررهما تماماً، وكانا موضع الأمل في أن يؤديا إلى الإنبعاث وتجاوز الكارثة بما يسببان من حركة تهدف إلى تصحيح وضع المسلم ومؤسساته.

وكان موقفاً غير عملي وغير واقعي وشديد الخطر، لأنه مهما طال به الزمن لا يثمر شيئاً، إن الرفض الساكن موقف عقيم، ولم يحدث في التاريخ

أبداً أن رفضاً ساكناً لأي واقع سيّىء قد أدى إلى تغيير ذلك الواقع، بل إن الأمر عادة يكون على العكس من ذلك، حيث يؤدي الرفض الساكن إلى تثبيت الواقع في الأجيال الجديدة بعد أن يكون جيل الرفض الساكن قد أخلى مواقعه بالموت والإستسلام دون أن يبتكر وسيلة إيجابية للتصدي والمقاومة.

* * *

وعلينا أن نعترف، مع ذلك، بأنه قد كان لهذا الموقف بعض الإيجابيات.

لقد حفظ اللغة العربية من الافساد والتشويه في نطقها وكتابتها، كما حال دون استبدالها بلغة أخرى في كثير من بلاد العالم الإسلامي العربية (شمال أفريقيا) ومصر إلى حد ما.

كما حفظ للعربية مكانتها الممتازة في البلاد الإسلامية غير العربية في أفريقيا وآسيا باعتبارها لغة القرآن والحديث والفقه.

وحفظ للدراسات القرآنية ودراسات الحديث والفقه استمرارها وفقاً لأصول البحث المقررة لهذه الدراسات والمناهج المعتمدة. وقد كانت ـ لولا هذا الموقف ـ معرّضة ـ فيما نقدر ـ للافساد بتحويرها وفقاً لأساليب المستشرقين الذين لم يكن معظمهم يتجلى دائماً بحسن النية، ولم يكونوا جميعاً مؤهلين للقيام بهذه الدراسات وفقاً لمناهج البحث الملائمة لها وذلك من جهة عدم اطلاعهم الكافي ومن جهة اتباعهم لمناهج وأساليب في البحث إن كانت صالحة لدراسة التوراة والإنجيل والآداب القديمة فليست صالحة بالضرورة لدراسة القرآن والسنة.

* * *

ولم يمتد الزمن بهذا الموقف، ولم يعد له الآن من ممثلين سوى أفراد قليلين جداً منبثين هنا وهناك في مواقع عديمة التأثير في التوجيه العام أو ذات تأثير محدود.

* * *

لقد عمل الغضب والخوف على الذات عملهما في إعادة النظر تدريجاً في المشكلة بحثاً عن الموقف الذي ينبغي اتخاذه في مواجهة الحضارة الحديثة واستعمارها وتوجهاتها الفكرية والثقافية في العالم الإسلامي وهكذا أخلى موقف الرفض المطلق مواقعه لمواقف أخرى.

- ٢ -

القبول المطلق

هذا الرفض المطلق سرعان ما وجد في مواجهته دعوة إلى القبول المطلق.

وقد تكوّن هذا الموقف، وعبّر عن نفسه، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، في الهند، ولا يزال قائماً حتى الآن بعد أن تجاوز الهند إلى جميع أنحاء العالم الإسلامي، وتوافرت له جميع فرص الذيوع والتأثير.

لقد حقق هذا الموقف انتشاراً واسعاً. وكشف عن أبعاده الخفية تدريجاً، إلى أن أسفر عن وجهه وخفاياه تماماً، في العالم الإسلامي كله، وفي العالم العربي بوجه خاص، في العقود الأخيرة من السنين، بعد أن مضى عليه زمن وهو يتستر هنا وهناك وراء أغشية متنوعة، لأجل تكوين قناعات لدى فئات واسعة من الناس في كل مجتمع إسلامي بصلاحية هذا التغيير أو ذاك في الشأن الإسلامي التشريعي أو الأخلاقي، ورجحان هذا

الاقتباس أو ذاك من الحضارة الحديثة في الشأن التشريعي أو الاجتماعي والأخلاقي. وذلك ليسهل على رواده ودعاته حسم الموقف العام لمصلحة هذا الموقف حين تحين ساعة الاختيار بينه وبين أي موقف آخر.

يريد أصحاب هذا الموقف، موقف القبول المطلق، المسلمين على أن يكيِّفوا أنفسهم على النحو الذي يلائم الحضارة الحديثة، وينسجم مع مفاهيمها، فلا يبقى أمام هذه الحضارة عائق يؤخر انتشارها بين المسلمين، وسيادة نظرتها ومناهجها في حياتهم.

ولعل أول ممثلي هذا الموقف البارزين في العالم الإسلامي هو السيد سير أحمد خان ـ بهادر[١] الهندي.

فقد أنشأ أحمد خان هذا في الهند حركة ثقافية ـ تعليمية تهدف إلى حمل المسلمين الهنود على قبول الحضارة الحديثة والإستعمار البريطاني الذي سيطر على الهند بأسرها سيطرة تامة سياسية وعسكرية في سنة ١٨٥٧م وألحقها بممتلكات التاج البريطاني، وحكمت حكماً انكليزياً مباشراً بواسطة موظف بريطاني تابع لوزارة المستعمرات يحمل لقب «نائب الملك».

وقد أسس هذا الرجل في سنة ١٨٧٥م مدرسة في مدينة عليكرة، هي (الكلية الإنكليزية الشرقية المحمدية) تقود هذا التيار الثقافي المستسلم، وتربي أجيالاً من الشباب الهندي المسلم على مفاهيم هذه الحضارة.

---

(١) السير سيد أحمد خان بهادر ـ و(خان بهادر) لقب تعظيم في العرف الثقافي ـ الاجتماعي الهندي، و(سير) لقب شرف بريطاني.
ولد في شهر تشرين أول (أكتوبر) سنة ١٨١٧م. وتوفي سنة ١٨٩٨م.
وله مؤلفات: حياة محمد (سنة ١٨٧٠م) وتفسير القرآن ـ إلى سورة الكهف ـ (١٨٨٠ ـ ١٨٩٥م)
وتفسير الانجيل ـ وقد سماه: تبيان الكلام ـ (١٨٦٢م).

وتصور مجلة (العروة الوثقى)[1] بعض معالم حركة أحمد خان: فتقول:

«.. فأخذ ـ أحمد خان ـ طريقاً آخر في خدمة حكامه الإنجليز بتفريق كلمة المسلمين وتبديد شملهم، فظهر بمظهر الطبيعيين الدهريين، ونادى بأن لا وجود إلا للطبيعة العمياء، وليس لهذا الكون إله حكيم... وأن جميع الأنبياء كانوا طبيعيين لا يعتقدون بالإله الذي جاءت به الشرائع.. ولقّب نفسه بالطبيعي، وأخذ يغري أبناء الأغنياء من الشبان الطائشين، فمال إليه أشخاص منهم تخلصاً من قيود الشرع الشريف، وسعياً خلف الشهوات البهيمية، فراق الحكام الإنجليز مشروبه، ورأوا فيه خير وسيلة لافساد قلوب المسلمين، فأخذوا في تعزيزه وتكريمه، وساعدوه على بناء مدرسته في عليكرة، وسموها مدرسة المحمديين.

«وكتب أحمد خان تفسيراً على القرآن الكريم، فحرف الكلم عن مواضعه، وبدل ما أنزل الله.

«وأنشأ جريدة باسم (تهذيب الأخلاق) لا ينشر فيها إلا ما يضلل عقول المسلمين، ويوقع الشقاق بينهم، ويلقي العداوة بين مسلمي الهند وغيرهم خصوصاً بينهم وبين العثمانيين. وجهر بالدعوة لخلع الأديان كافة، ولكن لا يدعو إلا المسلمين. ونادى الطبيعة، الطبيعة، ليوسوس للناس بأن أوروبا ما تقدمت في

---

(١) أصدرها في باريس الشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الافغاني فيما بين ١٣ نيسان (ابريل) ١٨٨٤م و١٧ تشرين أول (أكتوبر) سنة ١٨٨٤م ـ حيث صدر في هذا التاريخ عددها الأخير الذي توقفت بعده عن الصدور.

المدنية وما ارتفعت في العلم والصنعة، وما فاقت في القوة والاقتدار إلا برفض الأديان، والرجوع إلى الغرض المقصود من كل دين ـ على زعمه ـ وهو بيان مسالك الطبيعة»[1].

وقال السيد جمال الدين الأفغاني في هذه المجلة أيضاً.

«.. فاستهووا ـ الانكليز ـ طائفة ممن يتّسمون بسمة الإسلام، ويلبسون لباس المسلمين، وفي صدورهم غل ونفاق، وفي قلوبهم زيغ وزندقة، وهم المعروفون في البلاد الهندية بـ(الدهريين والطبيعيين) فاتخذهم الإنجليز أعواناً لهم على إفساد عقائد المسلمين، وتوهين علائق التعصب الديني، ليطفئوا بذلك نار حميتهم، ويبددوا جمعهم ويمزقوا شملهم، وساعدوا تلك الطائفة على إنشاء مدرسة عليكرة، ونشر جريدة لبثّ هذه الأباطيل بين الهنديين حتى يعم الضعف في العقائد، وتهن الصلات بين المسلمين، فيستريح الإنجليز في التسلط عليهم»[2]

***

«.. فحركة السيد أحمد خان كانت تقوم على الافتتان بالعلم الطبيعي والحضارة الغربية المادية كما يفتتن في عصرنا الحاضر بعض المفكرين بما يسمى (العلم) وبالمركبات الحضارية التي قامت عليه. والافتتان بالعلم الطبيعي أو بالطبيعة كما يقال يؤدي إلى خفة وزن القيم الروحية والمثالية، وهي القيم التي تقوم عليها رسالة الأديان السماوية التي يمثلها الإسلام أوضح تمثيل. وقد يصير الافتتان بهذا العلم الطبيعي إلى إنكار كل قيمة أخرى

(١) مجموعة العروة الوثقى، ص٤٧٢ ـ ٤٧٥.
(٢) مجموعة العروة الوثقى، ص٩٦.

مما لا يشاهد في الطبيعة ويدرك بالحس الإنساني، ومن هنا ربط السيد جمال الدين الافغاني بين إلحاد السيد أحمد خان والمذهب الدهري أو الطبيعي مع بقاء انتسابه إلى الإسلام. ونعته بالإلحاد رغم ما كان يكرره السيد أحمد خان من القول من أنه يدافع عن الإسلام، وأنه ينبغي أن يوجد طريقاً للمسلم المعاصر يوفق فيه بين إسلامه وتقبله الحياة العصرية التي قامت على إثر نهضة العلم الطبيعي، وقد نهج السيد أحمد خان في تفسير القرآن الكريم منهج المطبّق لآياته على أساس طبيعي يناقض تماماً القول بالمعجزات وخوارق العادات ولهذا جعل النبوة غاية تحصّل وتكتسب عن طريق الرياضة النفسية فهي غاية انسانية طبيعية، وطريقها طريق انساني غير خارق للعادة. ولكنه مع ذلك، يقر ختم الرسالة الإلهية ببعثه المصطفى عليه السلام »[1].

* * *

ومن ممثلي هذا الموقف في الشرق العربي الدكتور طه حسين، وقد عبر عنه تعبيراً واضحاً صريحاً في كتابه، مستقبل الثقافة في مصر). وقد صدر هذا الكتاب أول مرة في شهر تموز (يوليو) سنة ١٩٣٨م، قال:

«.. لكن السبيل إلى ذلك ـ إلى القوة والعزة والرخاء ـ ليست في الكلام يرسل إرسالاً، ولا في المظاهر الكاذبة، والأوضاع الملفقة، وإنما هي واضحة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء. وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها

(١) الدكتور محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ـ الطبعة الثانية، ص٢٩ ـ ٣٠.

وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب.

«ونحن نريد الإستقلال العلمي والفني والأدبي، هذا الذي يمكننا من أن نهيىء شباباً قادرين على حماية الوطن، أرضه وثروته من جهة، وعلى اشعار الأجنبي بأننا مثله وأنداده من جهة أخرى. هذا الذي يمكننا من أن نتحدث إلى الأوروبي فيفهم عنا، ومن أن نسمع للأوروبي فنفهم عنه، ومن أن نُشعِر الأوروبي بأننا نرى الأشياء كما يراها، ونقوِّم الأشياء كما يقوِّمها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها، وإذاً فنحن نطلب منها مثل ما يطلب، ونرفض منها مثل ما يرفض... فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي الذي لا يكون إلا بالإستقلال العلمي والأدبي والفني فنحن نريد وسائله بالطبع... ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي، لنشعر كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي، ونعرف الحياة كما يعرفها»[1].

***

لقد حقق هذا الموقف، في جميع أنحاء العالم الإسلامي، إنتشاراً محدوداً في أوساط بعض المتعلمين والمثقفين الذين تعرضوا أثناء فترة تعليمهم في الجامعات والمعاهد الأوروبية ـ في العالم الرأسمالي أو الإشتراكي ـ لتأثيرات سياسية معينة، أو ثقافية متحيزة ضد الدين بوجه عام والإسلام بوجه خاص. ولم يكن لدى هؤلاء معرفة صحيحة وعميقة بالإسلام تعصمهم من الإنخداع بالأفكار الدخيلة والدعوات الغربية المادية، وهذا ما لعله يكون عذراً لهم من بعض الوجوه ويكشف عن المسؤولية

(١) الدكتور طه حسين: المجموعة الكاملة ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت/ ١٩٧٣م. المجلد التاسع ـ مستقبل الثقافة في مصر، ص٥٤ و٥٧ ـ ٥٨.

التقصيرية الفادحة التي تتحملها القيادات الفكرية والدينية في العالم الإسلامي.

وعلى أي حال فقد ساعدت الإنقلابات العسكرية في كثير من بلدان العالم العربي والإسلامي هذه الفئة من أصحاب موقف القبول المطلق على التعبير عن هذا الموقف بوضوح، والدعوة إليه بأساليب شتى.

كما ساعدت الهزائم العسكرية والسياسية التي نزلت بالعرب في معاركهم لاسترداد فلسطين من المغتصبين الصهاينة على اختلاق الذرائع للترويج لهذا الموقف الداعي إلى القبول المطلق بين الفئات الشعبية بشتى وسائل الإعلام.

ولكن تغيراً نوعياً دخل على طبيعة هذا الموقف في السنين الأخيرة ـ بعد هزيمة حزيران سنة ١٩٦٧م ـ فلم يعد مجرد موقف قبول مطلق للحضارة الأوروبية، وإنما غدا، بالإضافة إلى ذلك، في العالم العربي ـ على الأقل ـ يستبطن موقفاً سلبياً من الإسلام بوجه خاص ومن الدين بوجه عام.

لقد نما وكبر في هذه الفترة مفهوم العلمانية الذي كان محصوراً ضمن دائرة خاصة وضيقة، وعدت علمنة الذات العربية بإخراجها من إطار الدين والغيبيات» مطلباً تستعلن الدعوة إليه والإلحاح عليه.

وفي هذا السياق ألقيت مسؤولية التخلف العربي، والضعف المادي، والفقر والجهل، وأخيراً الهزائم السياسية والعسكرية التي منينا بها على عاتق الدين والعقلية الدينية بوجه عام، وعلى عاتق الإسلام والعقلية الإسلامية بوجه خاص.

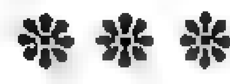
وهكذا غدا موقف القبول المطلق للحضارة الحديثة ذا جانبين:

جانب إيجابي يتمثل في الدعوة إلى أخذ كل هذه الحضارة (خيرها

وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب) على حد قول الدكتور طه حسين.

جانب سلبي يتمثل في الدعوة إلى رفض القيم الدينية والإيمانِ بالغيب، وإلغاءِ القانون الديني في الأحوال الشخصية، وعدمِ استيحاء أحكام الشرع في الحياة الشخصية... وبالإجمال: هذا الاتجاه يدعو إلى إخراج الدين من جميع وجوه حياتنا وثقافتنا ومؤسساتنا.

ولكن هذا الموقف، موقف القبول المطلق، بصيغتيه القديمة والحديثة لم يحقق إنتشاراً حقيقياً، ولم يكوّن لدى جمهور الناس قناعات غالبة حتى في أوساط المثقفين أنفسِهم. وإن كان قد كسب ضجيجاً إعلامياً مدوياً في بعض الفترات، وأريق في سبيل الدعوة إليه حبر كثير.



إن موقف القبول المطلق، كموقف الرفض المطلق، فيه غلوّ، ونأي عن الواقع، وإهمال لعناصر أصيلة وذاتية في تكوين الشخصية الإنسانية، كما أن فيه إهمالاً وتجاوزاً لعناصر أصيلة وذاتية في تكوين الشخصية الإسلامية.

ومن هنا فإن القيادات السياسية والفكرية الإسلامية التي وعت خطورة الكارثة، وشعرت بعظِم المسؤولية حَذِرت من هذا الغلّو الذي يتسم بالافراط أو التفريط، واختارت موقفاً أقرب إلى القصد وأوفى بالغرض، وهو موقف الانتقاء.

- ٣ -

موقف الانتقاء

أ - تحليل موقف الانتقاء

المفكـرون السيـاسيـون، وعلمـاء الإسـلام المصلحـون الأمنـاء علـى الإسلام والمسلمين، الدعاة لطبيعة الموجة الحضارية الوافدة، واجهوا الحضارة الحديثة بغير الانفعال الساخط الرافض أو المعجب المندهش المستسلم، واجهوا بموقف آخر يختلف اختلافاً تاماً عن موقف الرفض المطلق الذي لا يقبل من هذه الحضارة شيئاً، وموقف القبول المطلق الذي يدعو إلى أخذها برمتها ولا يستثني من مظاهرها أو خفاياها شيئاً، ألا وهو موقف الانتقاء.

ففي الحضارة الحديثة جوانب من الخير وجوانب من الشر.

ولا ينبغي أن يحملنا ما فيها من شر على حرمان أنفسنا مما فيها من خير، سيما إذا لاحظنا أن حرمان أنفسنا من هذا الخير الذي تنطوي عليه هذه الحضارة الوافدة سيجعل القيمين على هذه الحضارة الذين هم في الموقف

نفسه ممثلوا الإستعمار الذي ابتليت به بلادنا وأمتنا سيجعلهم أقوى منا، ومن ثمّ أقدر على إستعبادنا، وعلى مسخ وجودنا المعنوي وإلغاء شخصيتنا السياسية.

كما لا ينبغي أن يحملنا ما في هذه الحضارة من خير على أخذها جملة واحدة كما يريد لنا ذلك الدكتور طه حسين ومن رأى رأيه من أصحاب موقف القبول المطلق، فلا نميز بين جوانب الخير والشر وبين ما يحمد وما يعاب، ولا نتحفظ ولا نحتاط لأنفسنا ولديننا الذي هو مِلاك وجودنا. وذلك لأن جوانب الشر في هذه الحضارة الوافدة كثيرة وخطيرة، وهي خليقة، إذا لابست وجودنا وقامت عليها حياتنا، أن تلغي شخصيتنا المعنوية والسياسية، وعقيدتنا، وتجعلنا اتباعاً ضعافاً للقيمين على هذه الحضارة بدلَ أن نكون سادة أنفسنا ومصيرنا.

وإذن فلا بد لنا من أن نميِّز بين جوانب هذه الحضارة، فنأخذ منها جانب الخير ونتمثَّله في حياتنا تمثلاً صحيحاً أصيلاً لكي لا نكون مجرّد مقلِّدين ومستوردين لأشياء الحضارة. ونتقي جانب الشر من هذه الحضارة فنرفضه معتصمين بديننا وأخلاقنا.

إن هذه الحضارة، كما رأينا، تتكوّن من عنصرين:

١ ـ العنصر المادي الذي يتمثل في إنجازات العلم التجريبي في مجالات الطبيعة، وإنجازات التنظيم في حقل المجتمع من حيث هو منتج مستهلك.

٢ ـ والعنصر المعنوي الذي يتمثل في «الفكر والروح» الذي تستبطنه هذه الحضارة وهو ماديتها.

والعنصر المادي من هذه الحضارة ـ بالنسبة إلى الإسلام ـ عنصر

محايد. فهو لا يتنافى مع الإسلام بوجه من الوجوه، بل إن الأمر على العكس من ذلك، خاصة فيما يعود إلى مسألة إنجازات العلم التجريبي في مجالات الطبيعة؛ فإن الإسلام ـ من خلال الكتاب والسنة والفقه ـ يدعو المسلمين إلى توفير هذا العنصر في حياتهم، ويأمرهم بأن يهيئوا لأنفسهم أسباب القوة والمتعة والرخاء. ومن الواضحات عند كل ملم بالفقه الإسلامي أن الغاية بهذا العنصر محكومة بأنها من الواجبات الكفائية على كل مسلم، وقد تبلغ درجة الالزام بها بالنسبة إلى بعض الأشخاص، في بعض الحالات، درجة الواجب العيني.

وعلى خلاف ذلك الجانب المعنوي من هذه الحضارة، فهذا الجانب يخالف الإسلام وينفيه، لأنه إما أن يتمثل، في بعض الحالات والمظاهر، بالديانة المسيحية، أو يتمثل في أكثر الحالات والمظاهر بالفلسفة المادية، وكلاهما مناقض للإسلام من وجوه كثيرة، ومن ثمّ فإن هذا الجانب من الحضارة الحديثة يتضمن خطر القضاء على المسلم، من حيث مضمونه المعنوي، فرداً، وجماعة، ومجتمعاً، وأمة. وقد أمر الله المسلمين بأن يعتصموا بدينهم، وألا يشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً أو كثيراً.

وإذن، فلا حرج على المسلمين من الأخذ بأسباب العلم المادي وأساليب التنظيم المجتمعي في الحضارة الحديثة للانتفاع بها في رفع شأن المجتمع الإسلامي وجعله قادراً على مواجهة أولياء هذه الحضارة وقادتها مواجهة القوي القادر لا مواجهة الضعيف العاجز المغلوب على أمره. وعليهم أن يرفضوا الجانب المعنوي من هذه الحضارة سواءً تمثل بالمسيحية أو تمثل بالمادية أو تمثل بغيرهما من المبادىء والشرائع، وعليهم أن يجعلوا الإسلام معنى كينونتهم الحضاريّة فيعتصموا بدينهم عقيدة وشريعة وأخلاقا.

ب - روّاد موقف الإنتقاء

روّاد الموقف الانتقائي ثلاثة رجال، هم:

١ ـ السيد محمد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني (١٢٥٤ ـ ١٣١٤هـ = ١٨٣٩ - ١٨٩٧م) من إيران ـ آسيا.

٢ ـ الشيخ محمد عبده (١٨٤٥م ـ ١٩٠٥م) من مصر ـ أفريقيا.

٣ ـ محمد إقبال (١٨٧٣م ـ ١٩٣٨م) من شبه القارة الهندية ـ آسيا.

فهؤلاء الرجال الثلاثة هم روّاد الفكر الإنتقائي والموقف الإنتقائي الذي واجه به المسلمون الحضارة الحديثة.

وحين نلقي نظرة على الجوانب المشخصة لهؤلاء الرجال نجد فيما بينهم توافقاً عجيباً وتكاملاً مدهشاً.

فهم، من جهة، يمثلون جناحي الإسلام العظيمين: الجناح الشيعي ممثلاً بالسيد محمد جمال الدين، والجناح السنّي ممثلاً بالشيخ محمد عبده والشاعر محمد إقبال.

وهم، من جهة ثانية، يمثلون القارتين اللتين توجد فيهما الأكثرية

الساحقة من المسلمين في العالم وهما آسيا وأفريقيا.

وهم من جهة ثالثة يمثلون الشعوب الكبرى في العالم الإسلامي: الشعب العربي، ومجموعة الشعوب الإيرانية، ومجموعة الشعوب الهندية.

وهم من جهة رابعة، يمثلون المسلم الذي واجه الاستعمار وثقافته وحضارته بالثقافة الإسلامية الخالصة، (الأفغاني وعبده)، والمسلم الذي واجه الإستعمار وحضارته بالثقافة الإسلامية على النهج الفكري الغربي مع استخدام مصطلحات هذا الفكر وبعض عناصره (إقبال).

وهم، من جهة خاصة، يمثلون المسلم الثائر المتحرك (الأفغاني) والمسلم الفقيه ذا النهج الإصلاحي الهادىء (عبده) والمسلم السياسي المفكر الشاعر (اقبال).

وهم، من جهة سادسة، يمثلون المسلم العالم الديني (عبده، الأفغاني) والمسلم السياسي، الشاعر المدني (إقبال).

ونلاحظ أن حياة هؤلاء الرجال الثلاثة قد استغرقت قرناً كاملاً حافلاً بالتغيرات العظمى في أحوال المسلمين والعالم، فمنذ السنة التي ولد فيها أولهم (محمد جمال الدين الأفغاني ـ ١٨٣٩م) إلى السنة التي توفي فيها آخرهم (محمد إقبال ـ ١٩٣٨م) قرن كامل.

إنهم متكاملون.

وقد كان موقفهم من الإستعمار واحداً، وهو الرفض المطلق والمحاربة الدائبة التي لا هوادة فيها ولا مساومة.

وكان موقفهم من الحضارة الحديثة واحداً في خطوطه الكبرى، وهو موقف الإنتقاء. وإن كانت توجد ثمة فروق ثانوية في هذا الموقف ناشئة من

الظروف التي أحاطت بكل واحد منهم، ومن الهموم الفكرية والسياسية الآنية التي كانت تواجهه، ومن المزاج الشخصي.

ج ـ أساس موقف الإنتقاء وبعض ملامحه

إن الـواقـع الـذي تعـانيـه الأمـة الإسـلاميـة، واقـع الضعـف والتخلـف المادي، والجهل ـ الذي أدى في النهاية إلى الإستعمار ـ حمل هؤلاء الرواد على الكشف عن صلاحية الإسلام، باعتباره مبدأً كاملاً: عقيدة وشريعة، لبناء أمة قوية في كل شيء، قادرة على أن تكون نداً لمستعمريها.

وهذا الكشف يتم بعمليتين: سلبية وإيجابية.

أما العملية السلبية فهي استبعاد جميع الإضافات التي دخلت في الفكر الإسلامي وليست من الإسلام في شيء، من قبيل عقيدة الجبر، والتواكل، وتأثيرات التصرف السلبي المرضي وأبرزها موقف الإحتقار للدنيا وللعمل المادي، وجميع ما يتصل بذلك.

وأما العملية الإيجابية فهي توضيح المدلول الحقيقي ـ بقدر الإمكان ـ لمبادىء الإسلام، وبيان انسجامها مع مسألة التقدم المادي وحثّها عليه.

ومن جملة عناصر العملية الإيجابية إصلاح مناهج التربية والتعليم فيما يعود إلى التعليم الديني والتعليم العام. وأبرز الرواد الثلاثة في هذا الحقل هو الشيخ محمد عبده بسبب اتصاله بالأزهر من جهة حيث كان

لاصلاحاته أثر عميق في تحديث المناهج والأساليب، وبسبب اتصاله بحركة الجامعة المصرية من جهة أخرى.

هذا فيما يعود إلى الآفات التي أصابت الإسلام من الداخل بتسرّب الأفكار الغريبة عنه إليه. وسوء الفهم الذي كان لدى كثير من المسلمين بالنسبة إلى «دنيوية» الإسلام ـ إذا صح التعبير ـ ومبادئه الإيجابية من الحياة الدنيا، والعمل لها، والسعي لرفع مستوى عيش الإنسان فيها على جميع المستويات، والإستمتاع بالطيبات من الرزق.

* * *

وثمة مجال آخر عمل فيه هؤلاء الرواد، واستغرق الكثير من جهدهم، وهو مجال التجني على الإسلام من قبل مفكري الإستعمار والمادية من المستشرقين وغيرهم، أو سوءِ الفهم الذي حاق ببعض حسني النية منهم، حيث أن أولئك وهؤلاء هاجموا الإسلام، وشوّهوا صورته الناصعة في قلوب وعقول الأوروبيين، وكثير من المسلمين الذين تلقوا العلم في أوروبا، وفسروا كثيراً من مبادئه العظيمة على غير وجهها الصحيح، وقرنوه في دراساتهم المتحيزة ضده، بالجهل والتخلف، وجعلوه مسؤولاً عن ضعف المسلمين وفقرهم وجهلهم.

هذا الهجوم الإيدلوجي الذي استهدف الإسلام بقصد شلّ تأثيره الحركي حمل هؤلاء الرواد على خوض مواجهة فكرية وفلسفية للدفاع عن الإسلام وبيان فضائله العملية والأخلاقية في مواجهة الديانة المسيحية التي نشط التبشير لتقديمها إلى العقل المسلم على أنها (دين الأقوياء المتمدنين في مقابل الإسلام دين الضعفاء المتأخرين)، ومع الدهريين (الماديين) الذين دعوا العقل المسلم إلى التخلي عن الدين لأنه منشأ التخلف والضعف والاقتداء بأوروبا التي تخلت عن المسيحية.

وهكذا تلتقي دعوتان فكريتان متضادتان متحاربتان في أوروبا تلتقيان في العالم الاسلامي على هدف واحد هو خُصومة الإسلام وتجريد المسلم من محتواه المعنوي بتشكيكه في سلامة مرتكزاته العقيدية والفكرية.

فنجد السيد محمد جمال الدين الأفغاني يكتب رسالته في الرد على الدهريين، سنة ١٢٩٦هـ ١٨٧٩م[١] ويكتب أبحاثاً مسهبة في مجلة العروة الوثقى في هذا الشأن إلى جانب الشأن المتصل بالآفات التي أصابت الإسلام بتسرب الأفكار الغريبة عنه إليه، وسوء فهم المسلمين له وإلى جانب الشأن السياسي.

ونجد الشيخ محمد عبده يكتب (رسالة التوحيد) ويكتب (الإسلام والنصرانية) إلى جانب مساهمته في مجلة العروة الوثقى، وأبحاثه في تفسير القرآن الكريم التي كان يوجه عنايته فيها إلى هذا الشأن في الدفاع عن الإسلام وتصحيح الفهم له، إلى جانب محاضراته ودروسه الفكرية الأخرى.

ونجد الشاعر محمد إقبال يكتب كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) محاولاً فيه وضع منهج جديد لعلم الكلام الإسلامي، وإن لم نقل تصحيح منهج علم الكلام الإسلامي. والكتاب موجه في الأساس إلى المسلمين ليعالج الآفات ويصحح الفهم، ولكنه موجه أيضاً إلى العالم الغربي الذي يسيء فهم الإسلام أو يتجنى عليه.

***

(١) ألّف الأفغاني كتابه هذا باللغة الفارسية، حين كان في مدينة حيدر آباد الدكن، وقد ترجم الرسالة إلى العربية تلميذه الشيخ محمد عبده بمساعدة تابعة عارف أبي تراب الأفغاني.

ولم يقتصر جهد هؤلاء الرواد في الجهاد ضد الاستعمار ومادية الحضارة الحديثة على قضايا الفكر وحدها، بل تجاوزوا هذا المجال النظري إلى الجهاد في الحقل السياسي.

وكان أبرزهم نشاطاً، وأوسعهم حركة، وأبعدهم أثراً في هذا الحقل هو السيد جمال الدين الأفغاني الذي وسع رقعة نشاطه السياسي وجهوده الفكرية بحيث شملت رقعة هذا النشاط جميع العالم الإسلامي في آسيا وأفريقيا، فقد عمل في إيران وبلاد الأفغان والهند ومصر والحجاز والعراق واستامبول، كما أنه مارس نشاطه الفكري والسياسي في أوروبا في لندن، وباريس، وميونخ، وبطرسبرج.

وكان أعظم تركيزه في جهاده السياسي موجهاً ضد الاستعمار البريطاني ولعل ذلك نتيجة الإحتكاك المباشر معه في إيران ومصر والهند[1].

أما الشيخ محمد عبده فقد اقتصر جهاده السياسي على مصر وحدها، وأدى ذلك إلى نفيه وإخراجه من مصر حيث أقام في بيروت، وسافر إلى شمال أفريقيا، وحل وقتاً في باريس شارك خلاله السيد جمال الدين في تحرير مجلة العروة الوثقى.

واقتصر نشاط محمد إقبال السياسي على شبه القارة الهندية، وكان من

---

(١) لقد ظهر أثر الأفغاني في جميع الكتابات السياسية ـ الفكرية المقاومة للاستعمار التي أنشئت في تلك الفترة باللغة العربية وغيرها، كما ظهر أثره على صعيد المؤسسات القائدة فكرياً وسياسياً مثلاً: محمد عبده ومدرسته الفكرية في مصر، عبد الحميد بن باديس وجمعية علماء الجزائر التي أسسها ابن باديس في الجزائر فكان لها دور بارز في تهيئة الجزائر لمواجهة الاستعمار الفرنسي، وفي الهند كان تأثيره بارزاً من خلال عدة مؤسسات قائدة: (جماعة أهل الحديث) (ندوة العلماء) (مدرسة دار العلوم في ديوبند).

أبرز العاملين في سبيل تأسيس دولة باكستان.

* * *

هذا الفهم المستنير للإسلام بلور موقف هؤلاء الرواد من الحضارة الحديثة.

فالعنصر المحايد في هذه الحضارة، وهو الجانب المادي منها، لا جناح على المسلمين في الأخذ منه، بل يجب عليهم الأخذ منه بأكبر نصيب ليكونوا أقوياء قادرين على مواجهة التحديات. ولا خشية من أن يؤدي الأخذ بهذا الجانب المادي إلى عزل المسلمين عن دينهم وإلغاء شخصيتهم الفكرية المتميزة عن شخصية إنسان الحضارة المادية.

وأما العنصر المعنوي في هذه الحضارة: فلسفتها المادية، ونظرتها إلى الإنسان، والمجتمع، والحياة والكون من خلال هذه الفلسفة، فهذا ما يجب على المسلمين رفضه واجتنابه، بل التحصن دون أي تأثير من تأثيراته بالإسلام الصحيح.

وقد عبَّر هؤلاء الرواد، كل بلغته الخاصة، عن هذا الموقف الرافض للفلسفة المادية في الحضارة الحديثة، ونظرتها إلى الكون والحياة والمجتمع والإنسان من خلال هذه الفلسفة ووفقاً لمبادئها.

* * *

جمال الدين يرى أن أسلوب الإستعمار الغربي في البلاد الإسلامية يتخذ صوراً مختلفة للقضاء على الشخصية الإسلامية التي مصدرها القرآن، والتي تجمع بين المسلمين في رباط واحد. وأخطر صورة يراها من بين الصور، تلك الصورة التي تسعى لافساد عقيدة المسلم: إما بتشكيكه فيها، أو محاولة حرفه عنها، وبذلك عدَّ المذهب الطبيعي ـ وهو ما سماه بمذهب

الدهريين في الهند ـ سلاحاً خطراً ضد المسلمين، ضد قوتهم في وحدتهم، وضد مصدر هذه القوة وهو الإسلام. وخطورة هذا المذهب على الإسلام في نظر جمال الدين ـ وإن كان تحدياً للدين من حيث هو دين ـ أن الذين يدعون إليه في الهند لبسوا ثوب المسلم، وقصدوا إلى اضعاف المسلم بالذات في عقيدته.

ويوضح جمال الدين أخطار هذا المذهب المادي على المجتمع بذكر أمثلة من تاريخ الجماعات المختلفة التي سيطر عليها هذا المذهب في فترة من تاريخ حياتها قديماً وحديثاً[1].

ويضرب أمثالاً من حياة الشعب الإغريقي الذي أفسدته مادية المذهب الأبيقوري والشعب الفارسي الذي أفسدته مادية المذهب المزدكي والمسلمين الذي أفسدت حياتهم السياسية والإجتماعية والفكرية «المذاهب الباطنية» والعقائد الطبيعية أو الدهرية. وليست الحروب الصليبية هي بداية هذا الضعف وأمارته، بل كانت إحدى نتائج هذا الضعف، وهذه العقائد هي إذن التي مهدت لهذه الحروب الصليبية، وكذا لحرب التتار. والفرنسيين الذين أفسدت حياتهم العقائد الطبيعية التي نشرها فيهم فولتير وروسو. «والأمة العثمانية إنما رقت حالها في الأزمنة الأخيرة، بما دب في نفوس بعض عظمائها وأمرائها من وساوس الدهريين، فان القواد الذين اجترحوا إثم الخيانة في الحرب الأخيرة بينها وبين الروسيا ـ الحرب الروسية التركية ١٨٧٧ ـ ١٨٧٨م في البلقان ـ لزحزحة الاتراك كمسلمين عن شبه جزيرة البلقان وبلاد اليونان فهؤلاء القواد كانوا يذهبون بمذهب الطبيعيين، وبذلك كانوا يعدون أنفسهم من أبناء الفكر الجديد (أبناء العصر). وربما كانت هذه

(١) الدكتور محمد البهي: التفكير الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص٦٧.

الأفكار غاية جمعية الإصلاح والترقي التي نشأت بعد ذلك، ولذلك خان أولئك الأمراء ملَّتهم مع ما كان لهم من الرتب الجليلة، ورضوا بالدنيَّة واستناموا إلى الخسة، ونسفوا بيت الشرف العثماني وجلبوا المذلة على شعوبهم بعرَض من الحطام قليل».

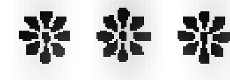
«والسوشيالست (الإجتماعيون) والنيهلست (العدميون) والكوميونست (الإشتراكيون) غايتهم جميعاً رفع الامتيازات الإنسانية كافة، وإباحة الكل للكل، وإشراك الكل في الكل. . . وجميعهم على اتفاق في أن جميع المشتهيات الموجودة على سطح الأرض منحة من الطبيعة، والإخاء بالتمتع بها سواء، والدين والملك عقبتان عظيمتان، وسدان منيعان يعترضان بين أبناء الطبيعة ونشر شريعتها المقدسة (الإباحة والإشتراك). . . فإن من الواجب على طلاب الحق الطبيعي أن ينقضوا هذين الأساسين، ويبيدوا الملوك ورؤساء الأديان، ثم يعمدوا إلى الملاك وأهل السعة في الرزق، فإن دانوا لشرع الطبيعة فخرجوا عن الإختصاص فتلك، وإلا أُخذ بأعناقهم قتلاً حتى يعتبر بهم من يكون من أمثالهم فلا يلوون رؤوسهم على الشريعة المقدسة شريعة الطبيعة».

«وكثرت أحزابهم ونمت شيعهم في أقطار الممالك الأوروبية خصوصاً مملكة الروسيا، لا جرم أن هذه الطوائف إذا استفحل أمرها، وقوي ساعدها على المجاهرة باعمالها قد تكون سبباً في انقراض النوع البشري»(١).

وإلى جانب كفاح مادية الحضارة وجه الأفغاني همه إلى البناء الداخلي للمسلم باحياء الاسلام في ضميره وعقله وقلبه لينبعث بالاسلام من سباته. وهذا ما حفلت بالحديث عنه رسالته في الرد على الدهريين، وكتاباته في مجلة العروة الوثقى، واعماله الفكرية وتوجيهاته السياسية الأخرى.

---

(١) اقتبسنا هذه المقاطع للافغاني من كتاب التفكير الاسلامي الحديث، ص٦٩ ـ ٧٣.



ولم يشذ الشيخ محمد عبده في حركته الفكرية عن أن يسير في ذات الطريق الذي سلكه جمال الدين الأفغاني، ولا عن الغاية التي وضعها هدفاً له، كما اعتمد على نفس السند الذي اعتمد عليه أستاذه من قبل[١]؟!.

وإذا رجحت كفة النشاط القومي (السياسي) في الحركات الإسلامية لمقاومة الإستعمار الغربي بعد جمال الدين الأفغاني بتأثير من جمال الدين نفسه، فان الشيخ عبده بتوفره على ما عرف منسوباً إليه باسم الاصلاح الديني فدخلت مدرسة فكرية، ودينية وعلمية، وتربوية تتجه لمقاومة الاستعمار الغربي نفسه اتجاهاً غير مباشر، ولا تقل وزناً في هذا الهدف عن النشاط القومي السياسي[٢] وذلك بسعيها إلى بناء المسلم واحياء الاسلام في عقله وقلبه ليكون نبراس حياته ودليل عمله في مواجهة الاستعمار والحضارة الحديثة.

وللوصول إلى هذا الهدف: بناء المسلم وإحياء الاسلام في عقله وقلبه تناول الشيخ عبده في تفكيره عدة جوانب أساسية في هذه المسألة:

١ ـ الجانب القومي والوطني، هدف منه إلى إصلاح الحياة السياسية لدى الحاكمين والأمة، وإصلاح الوضع القانوني باعتماد المبدأ الذي يقرر أنه لا بد أن تكون القوانين مناسبة لحال الأمة ونابعة من فكرها وحضارتها.

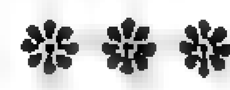
٢ ـ الجانب الاجتماعي عالج فيه مساوىء الروح الفردية المستشرية نتيجة «عدم سريان روح التربية الشرعية العقلية. .» وجعل التعليم مسؤولاً عن علاج هذه الروح الفردية والمساوىء الإجتماعية الأخرى. . . إذا

(١) التفكير الاسلامي الحديث للأفغاني، ص١٠١.
(٢) المصدر السابق، ص١٠٤.

استقرينا أحوال المسلمين للبحث عن أسباب الخذلان لا نجد إلا سبباً واحداً وهو القصور في التعليم الديني، إما بإهماله جملة كما هو في بعض البلاد، وإما بالسلوك إليه من غير طرقه القديمة كما في بعض البلاد الأخرى. . ».

٣ ـ الجانب الاعتقادي عالج فيه موضوعين رئيسين: تحرير المسلم من عقيدة الجبر مع الابقاء على عقيدة القدر. وإفهام المسلم بأن عقل الإنسان نعمة من الله، يجب أن يتلاءم ويسير جنباً إلى جنب مع دين الله ورسالته للإنسان، وإن اغفال العقل معناه الغض من هذه النعمة.

٤ ـ جانب التربية والتوجيه العام. وفي هذا الجانب اتجه تفكير الشيخ إلى: محاربة الحزبية المذهبية، ومحاربة سلطة كتب المتأخرين الخالية من الابداع الفكري المحكومة بروح التعصب والتقليد يقابل ذلك إحياء الكتب القديمة التي أُلفت في عصور الاسلام المنتجة مع إخضاع كل ذلك للنقد العقلي والتاريخي وللتصحيح والتعديل، وإصلاح الأزهر[1].



وأما الشاعر محمد إقبال فنقتبس فيما يلي رأيه الذي يعلن فيه رفضه لأن يكون المسلم الناهض من كبوته، المستفيق من غفوته، على مثال إنسان الحضارة الحديثة.

«. . الرجل العصري، بما له من فلسفات نقدية وتخصص علمي، يجد نفسه في ورطة: فمذهبه الطبيعي قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يُسبق إليه، لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو. . «. . والإنسان العصري، وقد أغشاه نشاطه العقلي، كف

(١) التفكير الاسلامي الحديث للأفغاني، مع تصرف، وإضافات، ص: ١٠٧، ١١٤، ١١٥، ١١٨، ١٢٧، ١٣٧.

عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس، فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه، وهو في مضمار الحياة السياسية والاقتصادية في كفاح صريح مع غيره. وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة وحبه للمال حباً طاغياً يقتل كل ما فيه من نضال سامٍ شيئاً فشيئاً، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة. وقد استغرق في الواقع، أي في مصدر الحس الظاهر للعيان، فأصبح مقطوع الصِّلات بأعماق وجوده؛ تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد.. وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هي ذلك الشلل الذي اعترى نشاطه، والذي أدركه هكسلي[1] وأعلن سخطه عليه... والإشتراكية الملحدة الحديثة، ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة، لها نظرة أوسع أفقاً، لكنها وقد استمدت أساسها الفلسفي من المتطرفين من أصحاب هيجل[2] قد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدها بالقوة والهدف. ولا بد للقومية الاشتراكية الالحادية ـ في الأوضاع الإنسانية الراهنة على الأقل ـ من أن تتأثر بالقوى السيكولوجية للكراهية والارتياب في نيات الغير، والغيظ، تلك القوى التي تنزع إلى اضعاف روح الإنسان وإنضاب ينابيع قوته الروحانية الخفية. فلا أسلوب التصوف في العصور الوسطى، ولا

(١) توماس هكسلي (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥م) فيلسوف انكليزي من أشهر القائلين بنظرية التطور، وقد طبقها على الإنسان قبل دارون في كتابه (مكان الإنسان في الطبيعة ـ ١٨٦٣م).

(٢) جورج هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م) فيلسوف ألماني مثالي. واضع أسس الديالكتيك الحديث. ويعني إقبال بـ (المتطرفين) من أصحابه: الماديين الذين أخذوا من فلسفته فكرة الديالكتيك وعلى رأسهم ماركس وانجلز.

القومية، ولا الاشتراكية الالحادية بقادرة على أن تشفي علل الإنسانية»[١].

***

ومع إجماع مواقف الانتقاء على ضرورة اقتباس الجانب المادي من الحضارة الحديثة، واستبعاد الجانب النظري المعنوي (الفلسفي) من هذه الحضارة لأن في الاسلام غنى عن ذلك وعن جميع الفلسفات ـ مع ذلك لم يعط هؤلاء الرواد للاسلام دوراً يتجاوز المسلم إلى عالم الحضارة الحديثة نفسه، وهو ما نراه ضرورة للإنسانية المعاصرة، ويشاركنا في هذا الرأي جملة من كبار المفكرين المسلمين في العالم. فالاسلام هو الخلاص، ليس للمسلم وحده، وإنما للانسان وخاصة إنسان الحضارة الحديثة.

ومن المؤكد أن نظرة هؤلاء الرواد إلى دور الاسلام في الانقاذ قد تأثرت بطبيعة المرحلة التي كان يجتازها العالم الاسلامي، كما تأثرت نظرتهم بالظروف التي أحاطت بكل واحد منهم. لقد واجهوا حالة استثنائية شديدة الخطورة، دون أن يُعدُّوا لمواجهتها فكرياً وسياسياً، وواجهوا مشكلات آنية متفجرة كانت تضغط عليهم بعنف وتحول بينهم وبين النظر إلى مشكلات العالم الاسلامي باعتبارها جزءاً من مشكلة ذات امتداد عالمي شامل، مشكلة حضارة تلفّ بنارها الجلاد والضحية معاً[٢].

---

(١) محمد إقبال ـ تجديد التفكير الديني في الاسلام/ ترجمة عباس محمود/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٥٢م/ ص٢١٥ ـ ٢١٦ و٢١٧.

(٢) وان كنا نود أن نشير إلى أن تفكير الافغاني وإقبال قد شارفا، كل من زاويته، على هذه النظرة الشاملة.

د ـ آثار موقف الإنتقاء

لقد كان موقف هؤلاء الرواد هو الموقف المناسب للمشكلة في حينها الذي عايشوه. وقد أدّى هذا الموقف لقضية الإسلام، والعالم الاسلامي، والعالم الثالث كله، إلى فوائد عظيمة القيمة.

ـ ١ ـ

لقد عاد الاسلام الذي حسبه الاستعمار وحضارته المادية قد لفظ انفاسه باعتباره قوة محركة، عاد إلى ميدان الصراع حياً نابضاً. محركاً للشعوب الاسلامية، مقيماً أمام حركة الاستعمار على صعيد الفكر والقوى الروحية سداً ذا مناعة لا يستهان بها، مثيراً أمام الاستعمار، بسبب ذلك، مشكلات سياسية وثقافية.

وحين عرض الاستعمار ورسل حضارته مفاهيمهم الفكرية، وجدوا أمامهم فكراً حياً يقوم على مفاهيم مضادة.

وحين حاولوا إفساد هذه المفاهيم الاسلامية المضادة أو تشويهها بالسير أحمد خان وأمثاله من المتأثرين بالفكر الغربي والمسايرين للسلطة

الاستعمارية فشلوا في محاولتهم ولم يقدروا على تحقيق هدفهم بالاتساع والعمق الذي أملوا بلوغه، لأن الفكر الاسلامي الأصيل الذي استعاد الحياة والحركة في عقول وضمائر النخبة الواعية حال دون نجاح محاولات الافساد والتشويه، وكشف زيف أو خيانة أدوات الافساد والتشويه كالسيد أحمد وأمثاله في الهند وغيرها.

ـ ٢ ـ

لقد أعاد هذا الموقف إلى الأمة الاسلامية مضمونها الفكري في صيغ عملية سياسية وفكرية، فلم يعد المضمون الفكري والروحي للأمة الاسلامية ذا طابع تأملي ساكن وإنما غدا، بما بعثه هذا الموقف وحركة رواده من وعي وتحسّس بالأخطار، ذا طابع سياسي وثقافي واجتماعي حي متحرك وفاعل.

وقد كان هذا الانجاز أمراً عظيم الأهمية وحاسماً على مستوى الحركة التاريخية. لقد ولدت الأمة الاسلامية، من خلال المعاناة الأليمة، ولادة جديدة جعلتها أكثر أهلية وأقدر على مواجهة الوضع الخطير الطارىء الذي أصاب كيانها كلَّه، والذي بات يهدد وجودها باعتبارها قوة حضارية وفكرية كبرى في العالم وبذلك واجه الاستعمارُ والماديةُ في الأمة الاسلامية خصماً، وإن يكن ضعيفاً، ولكنه خصم على كل حال. ولم يواجه الاستعمار والمادية في الأمة الاسلامية كتلة خامدة، بل جوبها بموقف مناهض ولم يسعدا بموقف استسلامي.

ولم يكن هذا الموقف المناهض مجرد رد فعل غريزي أمام الخطر دون أن يكون له مضمون حضاري وفكري ورسالي... لم يكن موقفاً غريزياً بيولوجياً كالذي حدث، مثلاً، من الهنود الحمر أمام الغزو الأوروبي لأمريكا، وهذا ما كشف، منذ اللحظة الأولى، عن أن الاستعمار لن يستقر

في العالم الاسلامي، وأن النظرة الحضارية المادية لن تحقق في الأمة الاسلامية انتصارات سهلة تمكنها من أن تصوغ الأمة وفقاً لمناهجها ونظرتها. وأن روح المقاومة السياسية والفكرية لجميع خطط الاستعمار والمادية ستبقى مشبوبة فعالة.

ولعلَّ أبلغ الأمثلة على ما ذكرنا مثال الاستعمار البريطاني في شبه القارة الهندية والاستعمار الفرنسي في شمال أفريقيا، فلقد بدا وكأن الاستعمار في الهند وشمال افريقيا استيطاني، التحم بجغرافيّة البلاد واقتصادها وشعبها، والتحمت البلاد معه إلى حدّ التابعية المطلقة، نفذت لغته وعاداته وتقاليده وأزياؤه وطريقة تفكيره أشياءَ ومظاهر راسخة في حياة الناس في هذه المستعمرات، ولكن تبين أن كل هذا لم يكن إلا مظهراً خادعاً، وفرضت الحقائق الحضارية والفكرية الإنسانية نفسها في النهاية، وظهر أنها هي التي تقود التاريخ وتحركه، وليس صيغ السياسة، والتركيبات التاريخية المصطنعة.

وقد كانت يقظة الإسلام في قلوب المسلمين وعقولهم هي المحركة التي صححت، بعناء كبير وتضحيات كثيرة، حركة التاريخ.

ـ ٣ ـ

لقد انعكست حركة الاسلام في داخل الأمة الاسلامية، وما أدت إليه من حركة الأمة الاسلامية في مواجهة سياسية وفكرية مع المادية والاستعمار، لقد أثرت هذه الحركة على الأوضاع النفسية والثقافية والسياسية لدى الشعوب غير الإسلامية في آسيا وأفريقيا فأدت إلى تحريك القوى الخامدة في هذه الشعوب وتأجيج جذوة المقاومة فيها.

وليس من الصعب التكهن بما كانت ستنتهي إليه حالة هذه الشعوب

لولا حركة الاسلام حولها. لقد كانت ستنتهي إلى الاستسلام والذوبان، لأن غالبيتها الساحقة لا تحتوي على أي مضمون فكري ـ حضاري صالح لمقاومة الاستعمار والفكر المادي المحرك له، وما قامت به هذه الشعوب من ردود فعل عند استيلاء الاستعمار عليها وعلى بلادها لم يخرج عن كونه ردَّ فعلٍ غريزياً بيولوجياً.. وكان خليقاً بها لو أنها ظلت على حالها أن تتلاشى بالقبول والاستسلام لأنها خالية من الوقود الداخلي والمضمون المعنوي الذي يمدها بطاقة الاستمرار... ولكن حركة المسلمين بعثت في هذه الشعوب غير المسلمة روح المقاومة، وأعطتها هدفاً معنوياً تسعى إليه، وولدت عندها فكراً مقاوماً.

كما أن هذا الدور الحاسم الذي أنجزه الإسلام في مواجهة الاستعمار والمادية كشف بوضوح عن كون الاسلام من الناحية الفكرية ـ الإنسانية والسياسية قادراً على أن يكون قوة بانية في حل مشكلة العالم الثالث كله من جهة، وأن يكون، من جهة أخرى، قوة منقذة للحضارة.

إن هذه الامكانية ليست سهلة التحقيق بطبيعة الحال، فاختراق الحضارة المادية لاعطائها مضموناً روحياً وأخلاقياً ليس أمراً سهلاً على الاطلاق في ظل الشروط القائمة والتي تجعل الحضارة خاضعة لمنطق القوة.

كما أن تحويل العالم الثالث ـ وخاصة في آسيا وأفريقيا ـ إلى قوة ذات وزن نوعي وكمي مؤثر ـ بالاسلام ـ في الحضارة الحديثة ليس أمراً سهلاً على الاطلاق خاصة إذا لاحظنا أن الاستعمار قد فطن إلى إمكانية أن يحقق الاسلام نفوذاً ممتازاً روحياً وأخلاقياً وثقافياً في العالم الثالث فحصّن نفسه في هذا العالم ضد تحوّل هذه الامكانية إلى واقع فعلي بما أوجد من صيغ ثقافية وسياسية لدى الشعوب غير المسلمة في آسيا وأفريقيا وظيفتها التَّفتيت

والتّشتيت الثقافي والسياسي اللذين يحولان، من جهة، دون تجمُّعها حول محور روحي وفكري واحد هو الاسلام، ويسهّلان، من جهة أخرى، ربط هذه الشعوب بقيم وافكار الحضارة الغربية.

ويبدو أن الاستعمار وكهنة الحضارة المادية لم يوفّقوا كثيراً في هذه المساعي في آسيا وأفريقيا، ولا يزال الاسلام قادراً على منافسة الاستعمار والتغلب عليه في هذا الحقل بشرط أن يتوفر العمل الرسالي الإنساني الاسلامي الواعي، والمال اللازم لتنفيذ هذا العمل الرسالي الواعي، وهو موفور من عائدات النفط التي يجب أن يستثمر جزء منها في خدمة دور الاسلام باعتباره قوة حضارية بانية في العالم الثالث وفي العالم.

ـ ٤ ـ

هذه هي، فيما نقدر، أبرز إيجابيات الموقف الانتقائي في مجال الفكر وفي مجال السياسة.

ويبقى السؤال عن أثر هذا الموقف الانتقائي والجهود التي بذلت على ضوئه في مجال الحضارة.

المفروض أن هذا الموقف اتخذ ليحقق للعالم الاسلامي صيغة حضارة تستمد مقوماتها المعنوية وروحها المحركة من الاسلام. وتستمد مقوماتها المادية من العالم التجريبي الحديث. فهل حقق الموقف الانتقائي هذا الهدف؟

الذي نلاحظه في كل وجه من وجوه حياة المسلمين في جميع أوطانهم هو أن هذا الموقف الذي حقق انتصارات مهمة على صعيد الفكر وفي مجال السياسة قد فشل على مستوى الحضارة، لا لأنه لم يقدم صيغة حضارية متكاملة، فإن الصيغة الحضارية المتكاملة موجودة، ولكن لأن الحضارة

المادية قد تمكنت من فرض مفاهيمها ومؤسساتها بقوة الاستعمار الذي يملك قوة التشريع والتخطيط والتنفيذ. ومن ثم فقد وضعت للمجتمعات الاسلامية صيغ تنظيمية، ومناهج تربوية، وانظمة اقتصادية وسياسية وقضائية وتشريعية مستمدة من مفاهيم الحضارة المادية ومبنية عليها. وقد ربطت مصالح الناس الاقتصادية والمعيشية والمالية بهذه الأنظمة والمؤسسات. أما الموقف الاسلامي فقد كان مجرداً من أسباب القوة، ومن ثم فقد كان عاجزاً عن ترجمة مفاهيمه إلى صيغ تنفيذ وعمل. وحين نلاحظ أن منطق الحضارة، كل حضارة، منطق افتراسي، لا يترك مجالاً للاختيار، ندرك أن جيل هؤلاء الرواد والأجيال التالية له قد واجهت حالة حضارية لا تملك مقاومتها على صعيد الفعل وإن كانت قد أفلحت في مقاومتها على صعيد النظر والفكر:

وقد سببت العزلة بين العاملين على صعيد السياسة وبين العاملين في مجال الفكر والتوجيه، وعدم وجود تنسيق بينهما في العمل المواجه للاستعمار ومادية الحضارة، سببت العزلة وعدم التنسيق بين هذين الفريقين في أن وجد تقسيم خادع في مجال المواجهة للاستعمار ومادية الحضارة.

لقد تكونت في العالم الاسلامي، في معظم حالات الجهاد في وجه الغزو الغربي، جبهتان: جبهة السياسيين، وهذه تواجه الاستعمار على صعيد السياسة. وجبهة علماء الدين والمفكرين، وهذه تواجهه مادية الحضارة.

ولم يكن ـ في الغالب ـ لعلماء الدين والمفكرين نفوذ على القادة السياسيين يعطي عملهم السياسي مضموناً فكرياً إسلامياً لينتج في النهاية استقلالاً ذا مضمون حضاري اسلامي قادر على تحقيق موقف الانتقاء على صعيد العمل اليومي والحياة اليومية للأمة.

كما أن كثيراً من القادة الدينيين الفكريين كانوا عديمي الخبرة السياسية أو ذوي خبرة سياسية محدودة، وهذا ما جعلهم عاجزين عن العمل في الحقل السياسي بكفاءة.

وكذلك لم يكن ـ في الغالب ـ لدى السياسيين القادة ومَن دونهم رؤية حضارية اسلامية يكيّفون عملهم السياسي وفقاً لها، ولم يكونوا على استعداد للتشاور في هذا الشأن مع المفكرين وعلماء الدين القادة.

ومن أبرز الأمثلة الموجعة على هذا الانفصام في الجهود الاسلامية ضد الاستعمار ومادية الحضارة ما حدث من خلاف عميق بين الشيخ محمد عبده قائد حركة الفكر الاسلامي في مصر ضد مادية الحضارة والاستعمار ومصطفى كامل زعيم وقائد الحركة الوطنية المصرية ضد الاستعمار البريطاني. وقد أدى هذا الخلاف في مصر ـ كما أدى في أوطان أخرى ـ إلى تشتيت الجهود وفقدانها للفعالية والتأثير المطلوب.

لقد أدى هذا الوضع المأساوي إلى تفتيت الجبهة العاملة، وتفتيت الجهود، وتجزئة الموقف الواحد إلى موقفين، وهذا ما أدى إلى تمكين مادية الحضارة ومكّن الاستعمار من أن يختار صيغ التعامل مع السياسيين في كل وطن إسلامي مهملين القيادات الفكرية والدينية.

وقد اندفع السياسيون تحت ضغط الرغبة في إحراز أي نجاح حقيقي أو تأملي إلى القبول بصيغ في البناء المجتمعي والسياسي منسوخة على طريقة الحياة الأوروبية في كل شيء تقريباً.

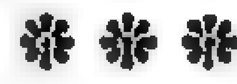
وقد أدى هذا المصير الذي آلت إليه حركة المواجهة الاسلامية إلى حدوث تمزقات مفجعة ومدمرة داخل شخصية الإنسان المسلم.

فهذا الإنسان، بحكم الفخّ الذي وقع فيه، قد غدا مضطراً إلى إقامة

كثير من شؤون حياته اليومية والاجتماعية، وجميع ممارساته السياسية وفقاً لصيغ المادية الحضارية التي يرفضها بحكم إيمانه وقناعاته الفكرية والروحية النابعة من هذا الايمان.

وقد ولّد هذا الوضع الشاذ مأزقاً حضارياً للعالم الاسلامي كلّه، وسبب تمزقاً داخل الشخصية الاسلامية، وخفض فعّالية الإنسان المسلم في مواجهة تحديات عصره.

ولعل هذا المأزق هو المسؤول، بدرجة كبيرة، عن وجوه كثيرة من الفشل في اكتساب الخبرة التكنولوجية الحديثة، وإن كان من المؤكد أن السبب الأكبر في تعثر المساعي نحو بلوغ هذا الهدف هو امتناع القوتين العظميين في العالم الأول عن تزويد العالم الاسلامي بهذه التكنولوجيا ـ على مستوى الخبرة العلمية وليس على مستوى السلع الجاهزة ـ لئلا تزداد قدرته على بناء صيغته الحضارية الخاصة.



وقد حلل المستشرق الانكليزي هـ. أ. جب الموقف الذي انتهى إليه الجهاد ضد الاستعمار ومادية الحضارة، فقال:

> إن النتائج التي أعقبت نشاط الشيخ عبده اتجهت بعده إلى اتجاهين متقابلين: فمن جانب نشأ محيط مدني التفكير، صُوِّر على أنّه «التجديد» وهو يقوم على الاحتفاظ بالعقيدة الاسلامية، ولكنه متأثر، في قوة، بالفِكر الغربية، والمثل التقدمي لهذا التجديد يميل إلى «العلمانية» التي تهدف إلى فصل الدين عن الدولة، والاستعاضة بالنظام الغربي للقانون عن الشريعة الاسلامية.

«وقد طبقت مبادىء «العلمانية» في تركيا بعد الغاء الخلافة العثمانية في سنة ١٩٢٤م. وفيما عدا تركيا من البلاد الاسلامية يجد هذا الاتجاه سنداً قوياً له، ولكن مع موقف معتدل بعض الاعتدال من المؤسسات والتقاليد الاسلامية. ومهما كانت نظرات المشجعين للعلمانية في البلاد الاسلامية إلى القانون والسياسة فموقفهم التوجيهي يمكن أن يلخَّص:

١ ـ في الرفض العام لتعاليم القرون الوسطى (الشريعة الاسلامية) كسلطة لا تعقيب عليها.

٢ ـ في الاحتفاظ بالحرية الانسانية في تقدير الأشياء، وفي كون العقل وحده هو الفيصل في ذلك (وليس الاسلام).

«ومن جانب اخر تكوّن حزب ديني يسمي نفسه بـ(السلطة). وهو يتفق مع الاتجاه العلماني في رفض سلطة تعاليم القرون الوسطى، ولكن مع قبول القرآن والسنة كأساس للفصل في الحقائق الدينية.

«وهؤلاء السلفيون، في مقابل المجموعة العظمى من علماء الأزهر[1] يعتبرون مصلحين. وفي مقابل المجددين أو العلمانيين يرفضون مبدأ (الحرية العقلية) الذي هو وليد الغرب، وكان زعيم هذا الاتجاه الاصلاحي السلفي تلميذ الشيخ عبده،

(١) يشير إلى موقف الأزهريين من دعوة الشيخ محمد عبده الاصلاحية التي كانت تتضمن اقتراحاً وأفكاراً في اصلاح الأزهر، فقد قاوم الأزهريون الشيخ محمد عبده، واتهموه في إيمانه، وفي دينه، فبقي إيمان الشيخ في نفوس الأزهريين ضعيفاً ودينه، رقيقاً، ومن هؤلاء الأزهريين ـ في ذلك الحين ـ من يمثل ـ من بعض الوجوه ـ موقف الجمود والرفض المطلق.

محمد رشيد رضا السوري الذي توفي سنة ١٩٣٥م»[١].

إن الاتجاه الأول، اتجاه السياسيين، هو الذي تسلم السلطة من الاستعمار في كل بلد إسلامي، وهو الذي قاد حركة «التحديث» في المجتمع الاسلامي دون أن يبالي بما يقضي به موقف الانتقاء، الذي يقود حركة علماء الدين ورجال الفكر، من تمييز بين العناصر المكونة للحضارة الحديثة يستبعد الجانب المعنوي المادي فيها ويقتصر على انجازاتها العلمية في حقل التعامل مع الطبيعة وعلى ما تمتاز به وتستدعيه من تنظيم للعمل والنشاطات داخل المجتمع الصناعي.

أما الاتجاه الثاني فهو اتجاه علماء الدين وأهل الفكر قادة موقف الانتقاء، الذين أبعدوا عن جميع المراكز القيادية في بناء الدولة والمجتمع، فمثلوا تيار المعارضة الفكرية لاتجاهات الحكم في أوطانهم حين كان هذا الحكم يتجه نحو مزيد من توريط الدولة والمجتمع في الاتّباع والتقليد لمادية الحضارة، وتمثّل مفاهيمها في الحياة والإنسان في مؤسسات ومناهج منسوخة عن مؤسسات ومناهج عالم الحضارة المادية.

وقد أدى موقفهم المعارض لاتجاهات الحكم في أوطانهم، في كثير من الأحيان إلى السجون، وفي بعض الأحيان إلى الموت.

---

(١) هـ. أ. جب: المذهب المحمدي، ص: ١٣٥. وقد أخطأ جب في فهم بعض ملامح ما سماه السلفية. فالاتجاه الاصلاحي (موقف الانتقاء) لا يرفض ما سماه جب (سلطة تعاليم القرون الوسطى) ويعني به الشريعة الاسلامية، وإنما يقبلها كمنهج حياة مع رفض التقليد، وتشجيع حركة الاجتهاد. كما أن هذا الاتجاه الاصلاحي لا يرفض مذهب الحرية العقلية ـ بالشكل الذي توحي عبارة هذا المستشرق ـ إنه يرفض المضمون المادي للحضارة الوافدة، ومن هنا فهو يرفض المنهج الذي يسوّي بين الطبيعة والانسان، ويحاول فهمهما وتفسيرهما بمنهج واحد هو المنهج التجريبي، وهو ما أدى إلى تكوين النظرة المادية في الحضارة الحديثة إلى الحياة والإنسان، وإلا فإن موقف الانتقاء يعتمد مبدأ الحرية العقلية والمنهج التجريبي في حقل الطبيعة.

ـ ٥ ـ

وهكذا أفلحت قيادات الاستعمار الغربي وحضارته المادية من إحكام قبضتها على المجتمعات الاسلامية الناشئة. وبذلك أتيح للحضارة الحديثة، بما لها من مضمون مادي، أن تطبع ـ على مراحل ـ جميع وجوه الحياة العامة والخاصة تقريباً بطوابعها المميزة، ولم يبق للشريعة الاسلامية إلا نفوذ ضئيل في شؤون الأحوال الشخصية للانسان المسلم فيما يتعلق بقضايا تكوين الأسرة واستمرارها (الزواج، النفقات، الطلاق، المواريث).

كما لم يبق للاسلام الذي أُقصي عن دوره في بناء الحضارة، ولم يعد سوى قوة ثقافية عزلاء وقليلة الامكانات لم يبق له ـ كقوة ثقافية ـ إلا مجال ضيق فيما يسمى: الاعلام الديني الرسمي (خطب الجمعة، أحاديث رمضانية، مناسبات تاريخية: رأس السنة الهجرية، المولد النبوي... وما يشبه هذا).

وبما أن منطق هذه الحضارة، وكل حضارة، هو افتراسي كما قلنا، فإن مادية الحضارة الحديثة لم تقنع بما أتيح لها من مكاسب وانتصارات في العالم الاسلامي على مستوى السياسة، والتشريع، والتوجيه، بل تطمح إلى إلغاء الاسلام من جميع مواقعه الباقية في الحياة العامة وإحلال العلمانية المطلقة محله على كل صعيد، وبذلك تحقق مادية الحضارة انتصارها الكامل على الاسلام.

وهذا الاتجاه يخدم ـ بطبيعة الحال ـ مطامح ومطامع السياسة لدى القوتين العظميين (الرأسمالية والماركسية) لأن الاسلام لا يزال يمثل قوة مقاومة لدى المسلمين تعصمهم من الذوبان الحضاري ثقافياً، وتترجم عن نفسها في كثير من الأحيان في صيغ سياسية ذات قوة عظمى تسبب الارتباك

لقوى الحضارة (ثورة الجزائر، ثورة مسلمي الفيلبين.. وغيرهما).

وهكذا تضافرت القوى السياسية الفاعلة والقائدة في عالمنا، والقوى الثقافية والفكرية ذات القدرات الكبيرة في داخل الحضارة المادية الحديثة بجناحيها الرأسمالي والشيوعي، في حرب صامتة ولكنها شديدة الخطورة، ضد الاسلام بما هو ثقافة، وشريعة ودين قادر على إنشاء حضارة، وذلك من أجل إقصاء الاسلام نهائياً عن مواقع التأثير، ومن أجل الاستيلاء على آخر مواقعه في حياة المجتمعات الاسلامية.

والحصان الذي يراد له أن يحوز كسب السبق في هذه الحرب هو العلمانية.

العلمانية تغزو

صدق العلم وغرور الفلسفة ومحنة الإنسان

الجانب المادي من الحضارة الحديثة، إنجازاتها الرائعة في مجال الطبيعة، وما تمتاز به هذه الحضارة من خصوصية التنظيم هذا الجانب هو نتاج العلم. أما الجانب المعنوي منها: ونظرتها إلى الكون والحياة والمجتمع والإنسان، وما يترتب على ذلك من علاقات إنسانية في المجتمع والعالم، وأخلاقيات في العلاقات الفردية داخل المجتمع والأسرة، وفي العلاقات الصناعية بين الفئات المنتجة في المجتمع، وفي مجال العلاقات الدولية السياسية والاقتصادية... وما إلى ذلك من علاقات، هذا الجانب المعنوي من الحضارة الحديثة نتاج الفلسفة وليس نتاج العلم.

وآفة الحضارة الحديثة أن الفلسفة التي تغذي الجانب المعنوي من هذه الحضارة بالأفكار والتفسيرات والمواقف المادية. لقد بدأت الفلسفة في رحاب الدين، ولكنها تخلصت رويداً رويداً من كل أثر ديني حتى غدت مادية خالصة، وكلما تقدمت الحضارة تزداد هذه الفلسفة نفوذاً في روحها ومعناها فتزيد من ماديتها.

العلم مادي. وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى مجال العلم، وهو الطبيعة.

لقد صحح العلم الحديث وضعه حين تخلص من صيغ التفسير المقدسة ذات المنشأ الديني التي كانت تغلّ قوى وإمكانات الإنطلاق فيه، لقد غدا العلم صادقاً حين غدا مادياً وتخلص من أغلاله. ولكنه، في بداية الأمر، غلا في ماديته حين تجاوز في دعاواه حدود مجال عمله وهو الطبيعة المادية في العالم، هذه الطبيعة القابلة للتجربة والقياس، تجاوزها إلى مجالات خارج نطاق الطبيعة المادية للعالم، فجعل الإنسان ـ بما هو معتقد وعاطفة ومعنى ـ مجالاً لنشاطه، وقد مرت على العلم، بعد عصر النهضة عهود طوّح بالعلماء فيها غرور أجوف خيل إليهم أنهم قادرون على تفسير كل شيء ومعرفة كل شيء، ورتبوا على ذلك مادية الإنسان وحيوانيته، وجهدت فلسفة العلم في أن توجد الأساس النظري لهذه الدعوى المتطرفة.

ولكن تقدم العلم جعل رجاله يكفون عن غلوهم، وتاب كثير منهم إلى الإعتراف بعالم الغيب وخالق الكون، وبدأت فلسفة العلم تتجه نحو تحديد أكثر صدقاً وأوفر دقة لمجاله، ونحو الاعتراف بعالم من المجهولات ذي طبيعة غير تجريبية بقسم الصيغة الحقيقة أيضاً.

وإذا كان هذا العالم من المجهولات ذا طبيعة غير تجريبية فمن غير المعقول ومن خيانة روح العلم أن نحاول التعرف على هذا العالم الخفي بوسائلنا التي نتعرف بها على عالم الشهادة المنظور، وأن نخضعه للمنهج التجريبي. وإذن فلا بد أن نتّبع لمعرفة هذا العالم الخفي، عالم الغيب منهجاً آخر يتفق مع طبيعته غير التجريبية، وهذا المنهج الملائم لهذا النوع من الحقائق مؤلف من العقل والوحي.

هذا ما كان من أمر العلم. ولكن الفلسفة التي تشكل روح الحضارة

ومعناها، وتوجه حركتها التاريخية مع الإنسان والمجتمع البشري. . . هذه الفلسفة لم تكف عن كونها مادية، بل لم تكف عن الإغراق في ماديتها.

وهي لم تنفك عن إعلاء شأن الإدراك الحسي والمنهج التجريبي في جميع حقول المعرفة في الطبيعة، كذلك في الإنسان وفي المجتمع.

وقد طبعت بطوابعها المنهجية هذه العلوم الإنسانية التي أُنشئت لدراسة الإنسان من حيث هو معنى، والمجتمع الإنساني من حيث هو ظاهرة متحركة لجملة من المعاني. فغدا ما يسمى علم النفس، بجميع فروعه، وكذلك ما يسمى علم الاجتماع، بجميع فروعه، متأثرين بمنهج في المعرفة يقوم على الإدراك الحسي المباشر أو غير المباشر، وعمليات الإحصاء، والتجربة الميدانية والمعملية.

وقد أدت هذه النزعة المادية في الفلسفة وفي العلوم الإنسانية إلى أوخم العواقب بالنسبة إلى الإنسان والحضارة.

والخطأ الأساسي الذي تورطت فيه الفلسفة والعلوم الإنسانية المتأثرة بها كامن في المنهج الذي تعتبره الأداة الصالحة للمعرفة: الإدراك الحسي والتجريب.

ومن البديهيات العقلية أن المنهج، أي منهج كان، يجب أن يتوافق في طبيعته ووسائله مع الموضوع الذي يراد معرفته وتفسيره بمعونة ذلك المنهج، لأن المنهج مفتاح المعرفة وطريقها فلا بد أن يكون ملائماً للغرض الذي يستخدم من أجله.

ومن الطبيعي، في هذه الحالة أن يؤدي استخدام منهج ما لبحث ومعرفة موضوع غير متوافق معه من حيث طبيعته وخواصه، إلى خلل كبير في عملية البحث عن الحقيقة بالنسبة إلى الموضوع المبحوث عنه، ومن ثم

يؤدي ذلك إلى أخطاء كبرى وأحكام بعيدة عن الصواب بالنسبة إلى الموضوع المبحوث عنه، وتكون عاقبة ذلك أننا بدلاً من أن نزيد معرفتنا بالموضوع نضيف إلى جهلنا السابق به جهلاً أشد خطورة، وإلى أحكامنا الخاطئة عليه أحكاماً أوغل في الخطأ وأبعد عن الصواب من سابقتها. إن المنهج في هذه الحالة بدل أن يهدينا، قد ضللنا من حيث نحسب أننا بلغنا بمعرفتنا الجديدة جوهر الحقيقة.

وهذا الضلال هو ما ينتج في قضايا الفكر العناد والتعصب للرأي الذي يحسب صاحبه أنه يمثل الحقيقة، وهو في الواقع مخالف للحقيقة. ولو أن الأمر بقي بالنسبة إلى الموضوع المبحوث عنه عرضة للنقاش والجدال لكان الوصول إلى وجه الحق فيه أرجى.

وهذا ما حصل بالنسبة إلى الإنسان والمجتمع في ظل هذه الفلسفة المادية ومنهجها. لقد عاملت الإنسان والمجتمع بمنطق المادة الموات، وفي أحسن الحالات بالمنطق الذي يعامل به الحيوان الأعجم. لقد أرادت هذه الفلسفة أن تعرف الإنسان وتفسره، وتكتشف المجتمع البشري وتفسر ظواهره بوسائل الإدراك الحسي المباشر أو غير المباشر، وأساليب المنهج التجريبي، وعمليات الاحصاء والتحليل.

ولقد كانت عاقبة هذا الإتجاه في الفلسفة وما تأثر بها من المعارف الإنسانية اختصار الإنسان، وتقزيمه.

لم يعد الإنسان ـ كما هو في الواقع الموضوعي ـ عالماً حافلاً ذا أبعاد وأعماق وإمكانات وإنما غدا كتلة من المادة الحية المتطورة الغامضة، ذات عمليات بيولوجية شديدة التعقيد.

لم يعد الإنسان ـ كما هو في الواقع ـ روحاً وعقلاً، حتى ولا إرادة

وطموحاً يقذف به في مغامرات العقل والروح، والنبل والتضحية، لم يعد كائناً أخلاقياً، وإنما هو غريزة، هو حيوان مكنته صدفة عمياء من أن يحقق، في ظلمات التاريخ، قفزة نوعية خرجت به من ظلمات الكهوف وحياة الضواري إلى نور العقل الذي مكنه من بناء المدينة والحضارة.

لم يعد الإنسان ـ كما هو في الواقع ـ قوة فاعلة مؤثرة، وإنما غدا كتلة منفعلة بمحيطه، ومجتمعه، وبيئته، وقوانين الإنتاج والإستهلاك في مجتمعه، وغريزة الجنس فيه. . . وما يشبه هذه المؤثرات في داخل جسده، وفي العالم الإنساني من حوله، وفي الطبيعة.

الفلسفة تفسر الإنسان على هذا النحو، وعلوم النفس تتفهم الإنسان وتدرسه، وتعالجه على هذا النحو، وعلوم الاجتماع تسلك في أبحاثها ودراساتها هذا السبيل الذي لا يعترف بالإنسان إلا من زاوية ما يحس، وما تناله وسائل التجريب والاحصاء.

ومن الطبيعي بعد كل هذا أن يعامل الإنسان من زاوية مادية خالصة وكذلك المجتمع البشري.

ومن الطبيعي على هذا أن ترفض هداية العقل والوحي، وما يقضيان به من إيمان بالله واليوم الآخر، وما تقضي به هذه الحقيقة الإيمانية من عملقة الإنسان في الزمان والتاريخ. والمواهب والإمكانات، وعظمة المصير.

ومن الطبيعي على هذا أن تستبعد حقائق الوحي من أن تكون ذات أثر في تكييف وضعية الإنسان وكينونته في العالم.

لقد حلت الفلسفة في هذا الشأن، مكان الوحي.

ومن الطبيعي أن تستبعد عن دائرة التأثير والتوجيه والقيادة كل القيم الأخلاقية التي تلقاها الإنسان عن طريق الوحي، أو اكتشفها البشر خلال

معاناتهم للحياة وصروفها عبر التاريخ. . . هذه القيم التي تتجاوز بالإنسان حدود المادة والغريزة والضرورة لتجعل منه كائناً اخلاقياً. . كائن الإرادة الحرة الفاعلة، والروح والطموح النبيل، والاختيار والكرامة.

كل هذا زال وامّحى في ظل هذه الفلسفة وما تأثر بها من معارف إنسانية، وغدا شيئاً من آثار الماضي.

* * *

هذه الفلسفة، والمعارف الإنسانية التي تأثرت بنظرتها المادية الخالصة إلى الإنسان، فعاملته وتعاملت مع قضايا حياته العامة والخاصة على هذا الأساس هذه الفلسفة ترجمت نفسها في مرحلة التطبيق السياسي والمجتمعي إلى ما يسمى (العلمانية).

فإذا كان الجانب المادي للحضارة الحديثة وما تمتاز به هذه الحضارة من خصوصية التنظيم هو نتاج العلم، فإن (العلمانية) هي نتاج الفلسفة، هذه الفلسفة المادية الخالصة التي تحدثنا عنها آنفاً وعن منهجها في المعرفة، منهجها الذي يقزم الإنسان ويختصره في كتلة من المادة الشديدة التعقيد.

* * *

هذه العلمانية هي الصيغة التنظيمية للمجتمع السياسي الحديث في بُناه السياسية، والتشريعية والاجتماعية.

وهذه الصيغة التنظيمية العلمانية للمجتمع السياسي هي غير ما يقتضيه العلم التجريبي من خصوصية التنظيم.

فما يقتضيه العلم من تنظيم يتناول جوانب الإنتاج والعمل والاستهلاك وما اليها مما يتصل بكون المجتمع صناعياً.

وأما العلمانية باعتبارها صيغة تنظيمية فهي تتناول المجتمع باعتباره مظهراً لشبكة العلاقات الإنسانية والقيم، وباعتبار هذه القيم والعلاقات محتوى للمجتمع السياسي.

ولذا فلا علاقة تلازمية بين السياقين التنظيميين: السياق التنظيمي الـذي يقتضيـه كـون المجتمـع صنـاعيـاً، والسيـاق التنظيمـي الـذي تقتضيـه العلمانية. بل يمكن أن يكون في الواقع الموضوعي مجتمع صناعي غير علماني، كما يمكن أن يوجد في الواقع الموضوعي مجتمع سياسي علماني، ولم يبلغ في تكوينه بعد المرحلة الصناعية.

* * *

ويرتبط تاريخ العلمانية في العصر الحديث[١] بنهاية عصر الاقطاع في أوروبا ونشوء الدول القومية في بداية العصر الحديث.

ولـم يكن لدى المجتمعات السياسية في أوروبا في القرون الوسطى (عصر الاقطاع) سوى خليط من القوانين أكثرها روماني وبعضها كنسي لأن الكنيسة لا تملك مصدراً للتنظيم المجتمعي خاصاً بها بسبب خلوّ المسيحية من تنظيم كهذا.

وحيـن أطيـح بـالكنيسـة تـدريجـاً كسلطـة عليـا واجهـت المجتمعـات السياسية في أوروبا فراغاً في هذه الناحية الهامة. إذ ذاك تقدمت العلمانية

(١) نقول هذا لأن العلمانية بلحاظ أساسيها: مصدر التشريع، وشرعية السلطة ليست وليدة العصر الحديث، بل ترجع إلى عهود ما قبل المسيحية في المجتمعات اليونانية، ثم في الامبراطورية الرومانية الوثنية. والعلمانية الحديثة ما هي إلا صورة لعلمانية المجتمع الروماني الوثني، اكتسبت عمقاً وابعاداً جديدة بما أتيح لها من تنظير فلسفي مادي، وباخفاق تجربة الكنيسة في حكم الشعوب التي خضعت لها منذ إعلان قسطنطين إلى الثورة الفرنسية.

لملء هذا الفراغ وفقاً لنظرتها المادية إلى الكون والحياة والإنسان.

وتسارع نفوذ الإتجاه العلماني في التنظيم السياسي والاجتماعي بنشوب الثورة الفرنسية وما أدخلته على جميع أوروبا من تيارات فكرية ذات طابع مادي.

العلمانية في ركاب الاستعمار
تواجه الإسلام

وقد ترافق بداية انتصار العلمانية في أوروبا مع انطلاق أوروبا في هجومها الاستعماري على العالم الإسلامي (احتلال هولندا لأندونيسيا جزر الهند الشرقية في بداية القرن السابع عشر عن طريق شركة الهند الهولندية التي تأسست سنة ١٦٠٢م، إستيلاء الانكليز بصورة كاملة على الهند سنة ١٨٥٧م وحكمها المباشر من قبل نائب الملك بعد أكثر من قرنين من الحكم غير المباشر بواسطة شركة الهند الشرقية ١٦٠٠م، الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨م ـ ١٨٠١م ، استيلاء فرنسا على جميع الجزائر سنة ١٨٥٧م).

وقد شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي سيطرة الاستعمار الغربي على جميع العالم الإسلامي تقريباً وتابع اندفاعه العدواني إلى حين الحرب العالمية الأولى حيث بلغ ذروة عدوانه الذي بدأ في مستهل القرن السابع عشر الميلادي.

وقـد أرادت قـوى الاستعمـار، حيـن استتب لهـا السلطـان، أن تعـزز انتصاراتها العسكرية والسياسية بانتصار ثقافي وأيدلوجي. لقد أرادت أن تضيف إلى انتصارها على المؤسسات السياسية والإدارية والعسكرية في المجتمع الإسلامي انتصاراً أكبر على الإسلام نفسه يضمن لها ديمومة واستقـرار انتصـاراتهـا الأخـرى، وذلـك بـإدخـال العلمـانيـة إلـى المجتمـع الإسلامي، وتنظيم علاقاته الإجتماعية والإنسانية وفقاً لمفاهيمها التي يجب ـ من وجهة نظر قوى الاستعمار ـ أن تحل محل مفاهيم الإسلام وقيمه ونظمه.

وتنسجم رغبة قادة أوروبا الاستعماريين في فرض نظام العلمنة على العالم الإسلامي مع قانون صناعي ـ حضاري يحكم الإنتاج الكبير في عالم الصناعة، وهو توحيد المقاييس، والحضارة الحديثة تطمح إلى أن تكون عالمية، ومنطقها ـ كما ذكرنا ـ منطق افتراسي، ولذا فإن مواقعها التابعة يجب أن تكون على صورة منابعها الأصلية، ليسهل على قادتها رسم الخطط ووضع المشاريع الاستثمارية على نطاق عالمي دون خشية من وجود معوّقات ثقافية أو تنظيمية ناشئة عن اختلاف المقاييس الحضارية في أي مركز تابع.

***

وقد استعملت وسائل ترغيب وخداع كثيرة جداً للتوصل إلى تكوين قناعات لدى جمهور المسلمين بصلاحية الدعوة العلمانية وحقيقتها.

وقد وجهت أسباب الترغيب والخداع إلى جمهور المسلمين كما ذكرنا، وليس إلى قادتهم الذين يكتشفون الخداع والتزوير بسهولة، وذلك من أجل عزل الجمهور عن قادته، وإيجاد حاجز نفسي وعقلي يحول دون تأثير توجيهات القادة في الجمهور.

ونرجح أن من وسائل الخداع والتمويه ترجمة المصطلح الذي يدل على (لادينية) في اللغات الأوروبية بـ(علمانية)، لتكوّن انطباعاً لدى الإنسان الساذج بأن هذه الدعوة تتصل بالعلم وتنبع منه، مستغلين الخطأ الإشتقاقي لإيجاد اللَّبس بين النسبة إلى (علم) وبين النسبة إلى (عالم). وقد شاهدنا وسمعنا كثيراً من الناس، ومنهم متعلمون ومثقفون، وبعضهم أصحاب عمائم، انخدعوا بهذا الإسم الذي يوحي بصلة بين هذه الدعوة وبين العلم نتيجة لخطأ النطق (عِلمانية) نسبة إلى علم ـ على غير قياس ـ بينما هي (عَلمانية) نسبة إلى عالم ـ على غير قياس ـ ولعل بعضهم، ممن نستبعد فيهم الجهل والغفلة، قد تخادعوا ليشتروا بآيات الله ودينه وأحكامه ثمناً قليلاً من عَرَض الدنيا، وسلطانها، وبهرجها. وما أعظم آفة الإسلام وبلائه في هؤلاء.

ومن شر وسائل الخداع والتمويه التي استعملت لإيجاد المناخ الذهني والنفسي الملائم لغرس العلمانية في المجتمع الإسلامي ترويج المفهوم الغربي ـ المادي للدين، وهو المفهوم الذي يعتبر الدين شأناً شخصياً جداً من شؤون الإنسان الروحية والنفسية والعقلية لا علاقة له بالحياة ونظمها والمجتمع وعلاقاته. فأدخلوا في أسس الثقافة الجديدة للمسلمين مفهوم (دين ودنيا). وإذا كان الدين ـ حسب مفهومه الغربي المادي ـ شأناً شخصياً ذاتياً محضاً لا شأن له بالحياة والمجتمع، فإن (الدنيا) تنظّم خارج إطار الدين ونظمه وتعليماته، تُنَظَّم بالعلمانية.

وهذا المفهوم مضاد للمفهوم الثقافي الإسلامي في هذه المسألة، فالدنيا، حسب المفهوم الإسلامي، لا تقابل الدين، وإنما تقابل (الآخرة)، فيقال (دنيا وآخرة) والدين ينظم حركة الإنسان في الدنيا، ومصيره في الآخرة، وتكامله فيما بينهما:



ولكن معركة العلمانية مع الإسلام لم تكن سهلة ميسورة، فقد واجهت قادة الإستعمار الفكري مقاومة صلبة من قيادات الفكر والدين في العالم الإسلامي، ومن جمهور المسلمين أيضاً.

والسبب في ذلك مكوّن من عنصرين متكاملين.

الأول: إن الإسلام في عقيدة المسلم وفي ضميره، وفي واقع حياته ليس شيئاً معزولاً عن الدنيا، وإنما حقيقة راسخة في دنيا المسلم، يلابسها في جميع ثناياها وتفاصيلها. فالإسلام هو الذي يصوغ شكل الدنيا التي يحياها المسلم بمقدار ما يستجيب المسلم لتعاليمه. وإذا كانت المعوقات والأسباب السياسية قد حالت دون توفر الفرصة المناسبة لتطبيق الإسلام بأمانة وصدق وإخلاص وجدية، فإن جانباً منه طبق وصاغ حياة المسلمين طوال قرون

الثاني: إن الإسلام يوجد فيه نظام حياتي كامل لا يترك مجالاً لأي نظام آخر، ولا يدع منفذاً للشعور بالحاجة إلى تنظيم جانب من جوانب الحياة، لأن الشريعة الإسلامية بقواعدها الكلية العامة، وبالفقه الذي بني على أصليها الكبيرين (الكتاب والسنة) شاملة مستوعبة لكل ما تقضي به سنة الحياة من نظم وأحكام.

من هذا وذاك لم يواجه الفكر المادي ودعوته العلمانية منطقة فراغ تشريعي كالذي حدث في أوروبا بعد عصر الاقطاع. وإنما واجه على صعيد التشريع والتنظيم المجتمعي مجتمعات تقيم حياتها وعلاقاتها على هدى الشريعة الإسلامية.

كما لم يواجه على الصعيد الفكري والفلسفي حالة ضياع وحيرة تمكنه

من فرض منهجه المادي على الإنسان والمجتمع، وإنما واجه بناءً فكرياً وفلسفياً مستمداً من الإسلام ومبنياً عليه يرفض الاقتصار على المنهج المادي التجريبي باعتباره مصدراً وحيداً للمعرفة، بل يعتبر هذا المنهج صالحاً للتعامل مع العالم المادي الطبيعي فقط، أما بالنسبة إلى العالم الإنساني: الإنسان، وعلاقاته، وقيمه، ونظمه، فإن ثمة مصدراً آخر للمعرفة أكثر صلاحية وجدوى وإصابة من المنهج المادي التجريبي، وهو منهج يستمد مقوماته من العقل والوحي كما جاء في القرآن الكريم والسنة الصحيحة. وهذا المنهج مصدر للمعرفة يفسح مجالاً رحباً للمنهج المادي التجريبي في كل ما يصلح هذا المنهج لبحثه والتعامل معه بأدوات الحس والتجريب.

***

وقد خاض الاستعمار والمادية معركة شرسة ضد الإسلام، فغزت النظرة المادية العلمانية مؤسسات التعليم والثقافة من جهة فأحكمت سيطرتها عليها، وتسللت إلى مؤسسات التشريع والقضاء، من جهة أخرى، بأساليب متنوعة.

وقد كان الاستعمار حريصاً على أن يجعل العلمانية المادية، في كل الأحوال الروح التي تنبت في هذه المؤسسات وتوجه حركتها.

وقد أدى هذا إلى أن ترتبط حياة الناس اليومية بهذه المؤسسات وتكيّف جوانب كثيرة من أذواقهم ومشاعرهم، وتدخل الاهتزاز على نظرتهم إلى القيم الدينية الأخلاقية والأحكام الشرعية.

وقد أفلح الإستعمار إلى حد كبير في تكييف التعليم العام في البلاد الإسلامية وفقاً لنظرته التي تغلغلت تدريجاً في جميع مراحل التعليم، منذ المرحلة الابتدائية إلى المستويات الجامعية العليا.

أما في مجال القضاء والتشريع فقد تسلل الاستعمار تدريجاً إلى مؤسساتهما إلى أن قضى على سلطان الشريعة الإسلامية قضاءً شبه نهائي في الأحوال المدنية والتجارية والجنائية. وهو لا يزال يتحفز للقضاء على الأحكام الشرعية الخاصة بالأحوال الشخصية لإحلال قوانين علمانية محلها. وقد أصاب حظاً كبيراً من النجاح في بعض البلاد الإسلامية، ولا يزال العلماء المخلصون الوعاة يجاهدون ضد هذا الانتهاك في بعض البلاد الأخرى ومنها لبنان.

وقد تسللت العلمانية والمادية إلى القضاء والتشريع بما للقوى التي تقف وراءها من سيطرة سياسية وإدارية ومالية من جهة، وبما روجت له هذه القوى ـ بواسطة الصحافة والإذاعة ومؤسسات التعليم ـ في أذهان الناشئة من شبهات وأكاذيب وأباطيل وأضاليل عن عدم صلاحية الشريعة الإسلامية للبقاء، وعدم قدرتها على استيعاب النمو الحضاري المادي (والمعنوي القائم على الفلسفة المادية!!؟؟!!) داعين إلى اعتماد الفهم البشري مصدراً للقوانين والتشريع كما تقضي بذلك العلمانية المادية، دون أي مصدر ديني[1].

ونذكر فيما يلي صورة عما حدث في مصر في شأن تسلل العلمانية إلى القضاء والتشريع هي نموذج لما حدث في سائر البلاد الإسلامية.

---

(١) وضعت كتب ودراسات كثيرة في الردّ على هذه السنة والأكاذيب بيّنت، وجه الحق في هذه المسألة، مثبتة أن التشريع من شأن الله تعالى، وأن، الشريعة الاسلامية هي النظام الصالح لإقامة مجتمع طاهر يوفر للإنسان فرص النمو المتكامل، وأفضل ما يخطر بالبال الآن من الدراسات التي وضعت في هذا الشأن الكتاب القيم (المدخل إلى دراسة التشريع الاسلامي) ـ الطبعة الثانية ـ بيروت ـ دار التعارف/ ١٣٩٤ = ١٩٧٤م. للشيخ محمد مهدي الآصفي فهو، على اختصاره، جامع مستوعب للأسئلة الكبرى في شأن الدستور الاسلامي ويتضمن الأجوبة السديدة عليها. ومن المؤسف أن الطبعة المتداولة كثيرة الأغلاط المطبعية.



ظلت البلاد الإسلامية محكومة بالشريعة الإسلامية قرابة ثلاثة عشر قرناً.

وقد كانت بداية تنكُّب الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي في نظام الامتيازات الأجنبية الذي شرعه سلاطين العثمانيين منَّة على الأجانب وتسامحاً معهم، وانتهى إلى أغلال تقيّد الحاكمين والمحكومين في البلاد الإسلامية، ومنذ ذلك الحين بدأ سلطان الشريعة الإسلامية يتقلص تدريجاً.

أول انحراف عن مبادىء الشريعة باعتبارها أساس النظام العام في مصر حدث في عهد الوالي (محمد علي باشا) الذي أصدر أمراً في سنة ١٢٤٠هـ = ١٨٠٥م يقضي بإنشاء ديوان سماه (ديوان الوالي) كان ضمن اختصاصاته الفصل في المشاكل التي تقوم بين الأهالي والأجانب على السواء، وعين فيه عالماً من كل مذهب من المذاهب الأربعة للنظر في مسائل المواريث، والأوصياء، والجنايات الكبرى واقتصر قضاة المذاهب على النظر في المسائل المعينة سالفة الذكر، وبذلك بدأ سلطان الشريعة الإسلامية باعتبارها أساس النظام العام يتقلص.

والذي يلاحظ أن القوانين التي أصدرها محمد علي جاء في مقدمتها جميعاً أنه إنما يتشبه بممالك أوروبا لوضع النظامات الجديدة[١].

وفي سنة ١٢٦٢هـ صدر أمر بتشكيل مجلس تجاري في مصر (القاهرة) على مثال مجلس تجار الاسكندرية (الذي شكل في سنة ١٢٦١هـ، وضم ١٢ عضواً ثلاثة منهم من الأوروبيين) وكان ذلك بدء تدخل

(١) المستشار علي علي منصور: نظم الحكم والإدارة في الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعية، الطبعة الثانية ١٣٩١هـ = ١٩٧١م، ص١٢ ـ ١٣.

الأجانب في القضاء المصري كأثر للنزعة التي تولت محمد علي من التشبه بالممالك الأوروبية، والمجاملة لحليفته فرنسا[1].

واستمر تقلص ولاية الشريعة الإسلامية إلى أن أنشئت المحاكم المختلطة، وصدرت مجموعة قوانينها في سنة ١٨٧٥م. ثم وضعت قوانين للوطنيين (المسلمين) على غرار قوانين المحاكم المختلطة. وهكذا وضع قانون مدني وتجاري وجنائي وقانون للمرافعات، وغير ذلك. وصدرت هذه القوانين في سنة ١٨٨٣م، وشكلت المحاكم الأهلية، وبدأت أعمالها في سنة ١٨٨٤م، واتسع سلطانها فشمل مصر كلها في سنة ١٨٨٩م. وبذلك فصلت الأحوال الشخصية عن غيرها من شؤون الحياة. وصدرت لائحة للأحوال الشخصية في سنة ١٨٩٧م. وقد طرأت عليها تغيرات وتقلبات إلى أن ألغيت بالقانون ٤٦٢ سنة ١٩٥٥م[2].



وقد ظهر منذ البدء، نقص هذه القوانين الوضعية وعجزها عن تلبية الحاجات التنظيمية الحياتية بسبب قصورها من جهة وبسبب تضادها وتناقضها مع البنية الثقافية والمحتوى النفسي والعاطفي والأخلاقي للأمة. فتوالت التعديلات على تلك القوانين. وكان آخر تعديل جرى، قبل ثورة ١٩٥٢م، سنة ١٩٣٦م.

وكان المشروع الأول للتعديل خالياً من الإشارة إلى الشريعة الإسلامية حتى كمرجع احتياطي، إذ كان نص المادة الأولى من القانون كما يلي:

«تسري النصوص التشريعية في القوانين الوضعية على

(١) المصدر السابق، ص: ١٤.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٧ ـ ١٨.

جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو فحواها، فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد عرف حكم بمقتضى القانون الطبيعي وقواعد العدالة».

ولكن المشرّع المصري اضطر إلى تعديل الموقف تحت ضغط الرأي العام الهائج احتجاجاً على إهمال الشريعة الإسلامية، والمطالب بجعلها المصدر الوحيد لكل تشريع يصدر في البلاد، فجعلت الشريعة الإسلامية عند مراجعة مشروع التعديل مصدراً تشريعياً احتياطياً في الدرجة الثالثة يجيء العمل به بعد نصوص القوانين وبعد العرف(١).

وتنص المادة الأولى من القانون المدني المصري الآن على أنه:

«إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى أحكام الشريعة الإسلامية، وإذا لم يوجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة»(٢).

وهكذا تكون الشريعة الإسلامية مصدراً إحتياطياً في الدرجة الثالثة بالنسبة إلى المسائل المدنية، بعد القانون الوضعي والعرف.

ومن العجب افتراض هؤلاء المشرعين لوجود حالات لا يكون للشريعة الإسلامية فيها حكم أو بيان للوظيفة العملية التي يتصرف المكلف وفقاً لها إزاء الحالة المعنية، وسبب ذلك جهلهم بالشريعة الإسلامية ورحابتها وشمولها بالإضافة إلى تأثرهم في حقل القضاء والتشريع بالنظرة

---

(١) المستشار علي علي منصور: مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية ـ الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ = ١٩٧٠م، ص: ٢٣٧.
(٢) علي علي منصور: نظم الحكم والإدارة، ص٢١.

العلمانية المادية. وسنثبت في آخر هذا القسم ملحقاً يتضمن اعتراف الهيئات القانونية الدولية والمؤتمرات القانونية الدولية بعظمة الشريعة الإسلامية وشمولها، لا لأن الشريعة الإسلامية والمتمسكين بها بحاجة إلى شهادات الآخرين، وإنما لمصلحة المتأثرين بالنزعة العلمانية المادية والذين يرون فيما تقوله دوائر أوروبا في أي شأن ما يمثل الحقيقة ويبعث على الثقة، لعلهم يعيدون النظر في موقفهم السلبي من الشريعة الإسلامية.

* * *

وقد أفضنا في الحديث ـ نسبياً ـ عما حدث في مصر بشأن ولاية الشريعة الإسلامية، لأن مصر غدت، في الغالب، قدوة للبلاد العربية وبعض البلاد الإسلامية الأخرى في هذا الشأن. وأثرت اتجاهات التشريع الوضعي في مصر على جميع الدول العربية تقريباً.

ومن أمثلة ذلك أن القانون المدني الليبي منقول عن القانون المدني المصري، ولكن المشرع الليبي جعل الشريعة الإسلامية مصدراً ثانياً بعد القانون الوضعي. وفي سوريا أخذ القانون المدني المصري برمته، وفي العراق كذلك[(١)]. وقد اعتبرت مصادر القانون في التشريع الوضعي العراقي كما يلي: التشريع (الوضعي)، ثم العرف، ثم الفقه الإسلامي، ثم قواعد العدالة[(٢)]، وعلى هذا فتقع الشريعة الإسلامية باعتبارها مصدراً إحتياطياً للقانون في المرتبة الثانية بعد القوانين الوضعية والعرف.

* * *

وهكذا نجح الاستعمار والمادية في إلغاء ولاية الشريعة الإسلامية على الأمة الإسلامية في أوطانها إلغاء تاماً وشاملاً في بعض البلاد (تركيا

---

(١) علي علي منصور: مقارنات بين الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعية، ص: ٢٣٩.

(٢) السيد محمد صادق بحر العلوم: دليل القضاء الشرعي/ النجف ١٣٧٥هـ = ١٩٥٦م ـ مطبعة النجف/ الطبعة الأولى ـ ج١، ص١٧٥.

مثلاً) أو تأخيرها عن مركز الولاية بجعلها مصدراً احتياطياً في الدرجة الثانية أو في الدرجة الثالثة في سائر البلاد الإسلامية.

ولا يزال الطموح إلى مزيد من (علمنة) التشريع يظهر بين آونة وأخرى، وهدفه هذه المرة هو قوانين الأحوال الشخصية، وذلك لإزالة آخر أثر للشريعة الإسلامية في حياة المسلمين. فإذا ما أضيف إلى ذلك فعل الثقافة العامة والتعليم في جميع مراحله، وهما علمانيان، عرفنا أن الهدف هو إذابة الشخصية الإسلامية، وإلغاء الذاتية الإسلامية لتكوين إنسان تتمثل فيه جميع خصائص الشخصية التابعة للشخصية الحضارية المادية للإنسان الحديث في العالم الغربي، دون فرق في حقيقة الأمر بين كون هذا الإنسان متبعاً للنهج الرأسمالي أو للنهج الشيوعي.

هذا، ولكن بالرغم من جميع عوامل التذويب الثقافي، وتفكيك البنى الاجتماعية والقانونية عن طريق التشريع الوضعي، وتنظيم المجتمع على النحو الذي يرسمه هذا التشريع، بالرغم من كل هذا لم تهدأ مقاومة المسلمين لهذه الهجمة المادية عليهم للسببين اللذين ذكرناهما آنفاً. ولا تزال تتصاعد الدعوة إلى استعادة الشخصية الإسلامية الأصيلة وبنائها على أسسها الثقافية والتشريعية والأخلاقية التي تضمنها الإسلام في الكتاب والسنة والفقه المبني عليها.

بل إننا لا نقتصر في فكرنا على هذا وحده، بل نتجاوزه إلى طموح أكبر وأرحب وهو الدعوة إلى تصحيح مسار الحضارة الحديثة بالإسلام.

إن ردَّ المسلمين على الهجمة المادية العلمانية التي تستهدف وجودهم كله، وتلغي دورهم المميز لا يكون بالمناورة والإحتيال والتماس الرُّخص في ترك هذا الجانب أو ذاك من جوانب الإسلام.

الرد السليم الصحيح هو تمسك المسلمين بدينهم وحرصهم عليه، وإعداد أنفسهم للدور العظيم النبيل العالمي الذي ينتظرهم وهو إنقاذ الإنسانية كلها[1].

إن حضارة أوروبا الحديثة تقوم على الفلسفة المادية والعلم التجريبي وقد أنشأت هذه الحضارة كائناً عظيم القوة والسلطان، ولكنه مفرغ من المعنى الإنساني. أما حضارة الإنسان فينبغي أن تقوم على الإسلام والعلم التجريبي، فيكون بها خلاص الإنسان وازدهار الإنسان.

(١) راجع للمؤلف كتاب (بين الجاهلية والإسلام) نشر دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري ـ سنة ١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م ـ فصل ـ الخلاص بالإسلام.

إنتصار الإسلام في إيران

لقد كتبنا هذه الفصول قبل أن تندلع الثورة الاسلامية في إيران، وقد آثرنا ألا يصدر الكتاب دون أن يتضمن إشارة إليها، فألحقنا هذه النبذة عن الثورة الإسلامية بهذا الفصل، ونحن نعد الآن دراسة واسعة عن الثورة الاسلامية الإيرانية تصدر في كتاب مستقل بتوفيق الله تعالى.

إنتصار الإسلام في إيران

يشهد العالم الآن انتصار الإسلام في إيران، وتأسيس دولة جمهورية اسلامية تماماً «لا شرقية ولا غربية» فالعالم كله.. كله كان يصيح وينصت ويترقب ليرى نتيجة المواجهة بين النظام الإيراني الامبراطوري وبين الاسلام بما هو نظام.. بين الشاه القائد والرمز لعملية التغريب وعلمانية النظام، وبين الإمام الخميني القائد والرمز لصيغة الأصالة واسلامية النظام، إلى أن تحقق النصر الحاسم للثورة الاسلامية فأحدث في جميع أرجاء العالم دوياً ستظل أصداؤه تتردد، واحدث تغييرات عميقة استراتيجية وسياسية، وايديولوجية عظمى.

وقد وضع انتصار الثورة الاسلامية في إيران بقيادة دينية متخصصة تمثلت بآية الله العظمى الإمام السيد الخميني، وضع هذا الانتصار حداً لسيطرة وهم شائع وهو أن الدين بوجه عام والإسلام بوجه خاص في العصر الحديث لم يعد قوة قادرة على صنع حركة التاريخ وتغيير مساراتها المفترضة وذلك بادخال تغيير عميق على بنية المجتمع يعيد تكوينه من جديد على أسس جديدة في حسبان البعض، وقديمة في نفس الوقت: قديمة تماماً قدم

الحقيقة والحق وهي أسس الاسلام وحقائق الاسلام.

وجديدة لأن المجتمع نسيها أو حُمِل على نسيانها بتأثير قواه القائدة المتغربة في المجالات الفكرية والسياسية.

وقد وضع الاسلام حداً لهذا الوهم الشائع بتغييره من خلال المؤمنين به هوية أعرق نظام ملكي في العالم وفي مواجهة احدى أعظم عمليات التغريب... تغريب الإنسان المسلم في عصرنا وذلك من خلال الانجاز التاريخي العظيم في إيران باسقاط الشاه وتغيير النظام ومحاولة اعادة بناء المجتمع لأول مرة في العصر الحديث على أساس الاسلام إذاً الإسلام قوة حقيقية وفاعلة في عالمنا الحديث ولم تفلح جميع عمليات الغزو الفكري والتشويه الثقافي والتشكيك في الفكر وفي التراث... لم تفلح كلها في زحزحة الاسلام عن مواقعة في قلب وعقل المسلم وفي تكييف سلوكه أمام الوقائع والأحداث.

وهو ليس قوة ثقافية واجتماعية فقط، أي أنه لا يمثل فقط قوة روحية توجه الثقافة وتهندس جانباً من العلاقات الاجتماعية... وإنما هو قبل ذلك قوة سياسية توجه اختيارات المسلم الكبرى وتصنع بارادة هذا المسلم مصيره.

وبذلك سقط وهم اخر كبير من الأوهام وانكشف وجه من وجوه الزيف التي لابست عقل المسلم في كثير من بلاد الاسلام ان لم يكن فيها كلها وساعدت على ترسيخ هذا الوهم هجمة التغريب وهذا الوهم هو الفصل بين الدين والدنيا وبين الدنيا والآخرة، وبين القبر والبيت وبين رجل الدين ورجل الدنيا وبين علم الدين وعلم الدنيا وبين أدب الدين وأدب الدنيا.

إن الثورة الاسلامية الايرانية تتابع الآن انتصاراتها على كل صعيد،

وهي ماضية في نهجها الاسلامي الثوري.

* * *

لقد كتبنا هذه الفصول قبل أن تندلع الثورة الاسلامية في إيران، وقد آثرنا ألا يصدر الكتاب دون أن يتضمن إشارة اليها، فألحقنا هذه النبذة عن الثورة الاسلامية بهذا الفصل، ونحن نعد الآن دراسة واسعة عن الثورة الاسلامية الإيرانية تصدر في كتاب مستقل بتوفيق الله تعالى.

ملحق

شهادات دولية غير إسلامية
بعظمة الشريعة الاسلامية وحيويتها الدائمة

ملحق

شَهَادَات دَوليّة غير إسْلاميّة
بِعَظَمَةِ الشَرِيعَةِ الإِسْلاميّة وَحَيَوِيَّتِهَا الدَائِمَة

أولاً: مؤتمر القانون الدولي المقارن.

انعقد بلاهاي بهولندا في أغسطس (آب) سنة ١٩٣٢م، وكانت الشريعة الاسلامية ضمن القوانين المقارنة في حيز ضيق جداً، وفي هذا المؤتمر أعلن الأستاذ «لامبير» تقديره للشريعة الاسلامية من الناحية الفقهية. ووافق المؤتمر بالاجماع على اقتراح مؤداه أن يحدد في المؤتمر في دورته التالية قسم خاص لدراسة الشرع الاسلامي كمصدر للقانون المقارن.

ثانياً: انعقد نفس المؤتمر في أغسطس (آب) سنة ١٩٣٧م:

وقد انتهى المؤتمر إلى إصدار القرارات الآتية:

١ ـ اعتبار الشريعة الاسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام.

٢ ـ اعتبار الشريعة صالحة التطور.

٣ ـ اعتبار التشريع الاسلامي قائماً بذاته وليس مأخوذاً من غيره (يقصد القانون الروماني).

٤ ـ تسجيل البحث الأول في المؤتمر واعتباره مرجعاً فقهياً[(١)].

٥ ـ استعمال اللغة العربية بالمؤتمر في دوراته المقبلة.

ثالثاً: مؤتمر المحامين الدولي بلاهاي:

انعقد في سنة ١٩٤٨م. واشتركت فيه ٥٣ دولة، وقيل فيه الكثير عن الشريعة الاسلامية بمثل ما مر ذكره. وأوصى مؤتمر اتحاد المحامين الدولي بتبني دراسة الشريعة الاسلامية دراسة مقارنة.

رابعاً: جمعية القانون الدولي العام:

اعتبرت هذه الجمعية محمد بن الحسن الشيباني[(٢)] الرائد الأول للقانون الدولي العام. وألفوا جمعية باسمه، ومن مهام هذه الجمعية بحث وتحقيق ونشر مؤلفاته وفقهه، وأصبح لها في الهند فرع وكذلك في الباكستان. ومن مؤلفاته كتاب (السير الكبير) عن

---

(١) البحث الأول في المؤتمر عنوانه (المسؤولية الجنائية والمسؤولية المدنية في نظر الاسلام) قدمه ممثلا الأزهر وهما: الشيخ محمود شلتوت، والشيخ عبد الرحمان حسن.

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، صاحب أبي حنيفة، من أشهر أصحاب مذهب الرأي في الفقه، أصله دمشقي، قدم أبوه العراق، فولد محمد في مدينة واسط سنة ١٣٢هـ، ونشأ بالكوفة، وسمع بها من أبي حنيفة، الثوري، ومسعد بن كدام، وكتب عن مالك والاوزاعي وابي يوسف القاضي وسكن بغداد، واختلف اليه الناس، وسمعوا منه الحديث والرأي، فلما خرج هارون الرشيد إلى الري الخرجة الأولى خرج الشيباني معه فمات بابوي سنة ١٨٩هـ.

المغازي والجهاد ونظم الحرب والسلم، وعلاقات الدول في كل من الحالين.

خامساً: أسبوع الفقه الاسلامي في باريس سنة ١٩٥١م:

خصصت كلية الحقوق هذا الاسبوع كله للفقه الاسلامي، وطلب القائمون على إعداد هذا الاسبوع إلى علماء الاسلام تقديم بحوث معينة، كما أطلقت لهم الحرية في إلقاء ما يرونه من بحوث أخرى، أما البحوث الاسلامية التي طلب القائمون على الاسبوع ضرورة الكتابة فيها لما كان يحوطها من عدم الفهم من جانب علماء القانون الفرنسي وغيرهم فهي:

١ ـ إثبات الملكية.

٢ ـ الاستملاك للمصلحة العامة، وهو ما يعرف بنزع الملكية.

٣ ـ المسؤولية الجنائية.

٤ ـ تأثير المذاهب الاجتهادية في بعضها البعض.

٥ ـ الربا في الاسلام.

وكان نقيب المحامين في باريس رئيساً للمؤتمر في الجلسة النهائية. واختتم أعمال المؤتمر بكلمة قال فيها (لا أدري كيف أوفق بين ما كان يصور لنا من جمود الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامي وعدم صلاحيتها كأساس لتشريعات متطورة، وبين ما سمعته في هذا المؤتمر مما يثبت بغير شك ما عليه الشريعة

الاسلامية من عمق، وأصالة، ودقة، وكثرة تفريع، وصلاحية لمقابلة جميع الأحداث).

وانتهى الأسبوع بالقرارات التالية:

١ ـ مبادىء الفقه الاسلامي لها قيمة قانونية لا يمارس فيها.

٢ ـ اختلاف المذاهب يحوي ثروة تشريعية هي مناط الاعجاب. ومنها يستجيب الفقه الاسلامي لجميع مطالب الحياة، ثم أنحى أعضاء المؤتمر باللائمة على فقهاء الاسلام في العصر الحالي واصدروا التوصية الآتية، وهي:

«إخراج موسوعة للفقه الاسلامي تعرض فيها، المبادىء والنظريات مبوبة تبويباً عصرياً»[١]

* * *

شهادة ميتشيل دي توب بفضل الشريعة الاسلامية على القانون الدولي العام الأوروبي.

ميتشيل دي توب، أستاذ القانون الدولي العام في أكاديمية العلوم الدولية في لاهاي بهولندا (وشغل منصب وزير الخارجية الهولندي سنة ١٩٣٦م).

أثبت متشيل دي توب أن (فيتوريا وسوارس) أوّل من فكّرا في قواعد القانون الدولي، إلا أنهما كانا يتمثلان ويتتبعان القواعد الدولية في الشرع الاسلامي، وأن جروسيوس أبو القانون الدولي

(١) المستشار علي علي منصور: مقارنات بين الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعية ص: ٦٧ ـ ٦٩، ونظم الحكم والادارة، ص: ٣٦ ـ ٣٨.

نقل عنهما، وعنه نقل جميع فقهاء القانون الدولي الحديث، وعدد ميتشيل دي توب الكثير مما سبق الاسلام به وعلى الأخص في نظم الحرب ولقد أطال الحديث عن ذلك سيديو الفرنسي في كتابه تاريخ العرب ص١٥٢ وما بعدها، وشرح ما عدد ميتشيل دي توب من قواعد دولية اسلامية، وأنهى عبارته بفقرة نقلها عن ميتشيل دي توب جاء فيها (وهذه هي مختلف القواعد الشرعية الاسلامية التي عمل بها لتخفيف وطأة الحروب، وتنظيم علاقات الدول من القرن السابع الميلادي إلى القرن الثالث عشر، فهي إذن أسبق بأمد طويل على الأفكار والمبادىء القانونية المماثلة، والتي بدأت تشق طريقها خلال الهمجية التي استولت على الحياة الدولية خلال القرن الثالث عشر، مما يدل على الأثر الكبير للقواعد الاسلامية في القانون الدولي»[١]

(١) مقارنات بين الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعية، ص: ٩١ ـ ٩٢.

القسم الثاني

العلمانية

هل تصلح حلاً لمشاكل لبنان؟

تقديم وتوضيح

قد يُفاجأ كثير من القراء والباحثين المسلمين المعنيين بالأبحاث الاسلامية بأن هذا البحث عن العلمانية لم يشتمل على عرض للاسلام في الحكم والتشريع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي - وهو ما يجعل الحديث عن تطبيق العلمانية في مجتمع إسلامي غير ذي موضوع - وإنما عرض البحث لهذه المسألة إجمالاً دون الدخول في أية تفصيلات من هذا النوع كما أنه خلا من أي استشهاد في هذا الشأن، بالكتاب أو السنة، أو أقوال الفقهاء المسلمين.

قلت: قد يفاجأ هؤلاء بهذه الظاهرة السلبية في هذا البحث، وعليَّ أن استبق الأمور فأصرح بأني قصدت إلى ذلك قصداً، وتعمدته وصممت هذا البحث على هذا الأساس، وذلك للسبب التالي:

إن هذا البحث مخصص لمعالجة مشكلة آنية، توجد مشخصاتها في الواقع الموضوعي في لبنان، وهذه المشكلة لا يلخصها السؤال التالي:

هل يعاد بناء الدولة اللبنانية التي هدمتها الفتنة على أساس الاسلام أو على أساس عَلماني؟

قلنا إن المشكلة القائمة في لبنان لا يلخصها هذا السؤال، فإن هذا السؤال غير مطروح أصلاً من الناحية العملية في لبنان، ومن ثمَّ فعلاج المشكلة اللبنانية انطلاقاً منه قد يفيد من ناحية محض ثقافية نظرية في لبنان أو خارجه، ولكنه، بالتأكيد، لا يفيد في صياغة موقف فكري سياسي حيال المشكلة القائمة فعلاً في لبنان، ويلخصها السؤال التالي:

هل يعاد بناء الدولة اللبنانية التي هدمتها الفتنة على أساس يتسع لبناء العائلة على أسس التشريع الديني للطوائف اللبنانية، ويبقى الدين عاملاً ثقافياً فاعلاً في المجتمع اللبناني، أو تبنى الدولة على أساس عَلماني شامل لا يترك مجالاً للدين في حقل التشريع كما لا يترك له مجالاً في حقل التوجيه العام؟.

لقد اشتمل البحث ـ كما أشرت ـ على مقاطع طويلة تضمنت الاجابة اجمالاً على السؤال الأول (العَلمانية أو الاسلام؟) أوضحت فيها أن الحديث عن العلمانية في مواجهة الاسلام غير ذي موضوع لأن الاسلام قادر على حل المشكلات التي يراد من العلمانية أن تحلها في مجتمع غير اسلامي، ولأن المجتمع الاسلامي من المفترض أنه لا يعاني من المشكلات التي يتحدث عنها رعاة العلمانية، والتي عانت منها مجتمعات أخرى لم تعرف الاسلام في حياتها.

هذا، ولكن البحث صمم أساساً للاجابة على السؤال الثاني، السؤال الذي يثيره الوضع الحاضر في لبنان، والتيارات التي تتجاذب في هذا الشأن، العاملين في الحقل السياسي العام.

وأقدر أن المنهج الذي اتبعته في هذا البحث كفيل بالاجابة على هذا السؤال على نحو يمكّن من بلورة موقف فكري سياسي لكل الوطنيين الذين

يرون في العلمانية شراً لا يخدم الدولة ولا المجتمع ولا الانسان. وإنما يخدم بعض النوايا السيئة لدى البعض، والمطامح التي تداعب أخيلة البعض الآخر من دعاتها.

حول العلمانية

مدخل عام

نحن في عصر تنوعت فيه المذاهب، وتعددت فيه العقائد في السياسة والاجتماع والدين. وغدا كل من يخترع رأياً من الآراء يحاول أن يجعل من هذا الرأي سلّماً لطموحه، ومنفذاً يؤدي به إلى الشهرة وذيوع الصيت، ووسيلة قد تحمل إليه شيئاً من السلطة ونفوذ الكلمة.

ومن ثم يأخذ صاحب الرأي في السياسة أو الاجتماع أو الدين في دعوة الناس إلى مذهبه وطريقته، متوسلاً إلى ذلك بكل ما يتاح له من الوسائل والاساليب.

ويؤدي ذلك في كثير من الأحيان إلى أن يغدو الرأي الذي يروّج له صاحبه مذهباً لجماعة من الناس مغامرة أو مستسلمة، على بينة من أمرها أو مخدوعة.

وتصوغ الجماعة صاحبة المذهب مذهبها في شعارات ذات مدلولات جميلة وايحاءات مغرية تلاعب طموح الناس ومخاوفهم وآمالهم، فتدفع بهم إلى ألوان من الرضا والسخط، وأفانين من الاستبشار والخوف.

وقد لا يكون الرأي والمذهب مخترعاً لدعاته ومروجيه الذين

يصوغون الشعارات، وانما يكون هذا المذهب مستورداً من حضارة اخرى، ومن ثقافة اخرى، ومن ظروف اجتماعية اخرى تختلف اختلافاً أساسياً عن الثقافة والمجتمع اللذين يراد غرس المذهب فيهما، وحمل الناس على جعله حقيقة معاشة في حياتهم العامة والخاصة.

الحضارة الحديثة وانتاج الأفكار:

وإذا كانت الحضارة الحديثة تتميز بقدرتها الفائقة على انتاج الأشياء متمثلة في سلع الاستهلاك وآلات الانتاج ومشروعات السيطرة على الطبيعة، فانها تتميز أيضاً عن كل الحضارات التي سبقتها بقدرتها الفائقة على انتاج الافكار متمثلة في آراء ومذاهب وعقائد جزئية أو كلية في شؤون السياسة والاجتماع والنفس والدين.

وهذه المذاهب والعقائد تنشأ في مراكز الحضارة في عالمي الشرق والغرب بسبب المشاكل والتعقيدات التي تعاني منها هذه الحضارة نظراً لطبيعتها المادية التي تسببت في فشلها في تحقيق السعادة والسلام الداخلي للانسان، وان حققت له الرخاء واللذة، ولذا فهي تخترع الافكار والمذاهب في هذا الشأن الإنساني أو ذاك بحثاً عن حلول لمشاكلها الإنسانية، ولكن دون جدوى لأن سبب المشكلة ليس في الأشكال والاساليب، وانما هو كامن في صميم هذه الحضارة من حيث انها مادية غير انسانية.

ولكن، لأن الحضارة الحديثة ذات اشعاع عالمي، فان افكارها ـ كسلعها ـ ذات تأثير عالمي. ومن ثم فان افكارها ومذاهبها تؤثر ـ أو يراد لها أن تؤثر ـ بشكل أو بآخر في مناخات بشرية تختلف في مضمونها الثقافي وبنيتها الاجتماعية عن مراكز الحضارة في اميركا والاتحاد السوفياتي واوروبا الغربية. ومن ثم تشكل هذه الآراء والمذاهب خطراً اكيداً على الشعوب التي

لا تعاني من المشاكل والاوضاع السائدة في مراكز الحضارة الحديثة. ويشبه الأمر في هذه الحالة أن تحقن مادة كيماوية في جسد انسان لا يعاني من نقص فيها، أو أنه يعاني من حساسية معينة تجاهها، ومن ثم فان هذه العملية تولد له مشكلات صحية كان في غنى عنها لو انه دبر اموره الصحية بطريقته الخاصة.

والافكار المزيفة والضارة اكثر خطورة وايذاء من الأشياء المزيفة والضارة. ان ثلاجة أو سيارة سيئة الصنع يمكن اكتشاف عيوبها بسرعة بعد فترة قصيرة من استعمالها، ويتم الاستغناء عنها أو استبدالها، ولا يترتب على ذلك سوى خسارة مبلغ من المال. أما الفكرة الضارة فان استعمالها دون فحص ودون نقد يدمر جانباً من حياة المجتمع ويؤثر على استقراره وتقدمه، ويكون التخلص من الافكار ـ بعد تجربتها ـ على درجة كبيرة من الصعوبة والخطورة لأنه يحدث تمزقات في البنية الاجتماعية وفي المضمون الثقافي للانسان ولمؤسساته.

الافكار وحضارة الاعلان:

والذي يزيد من خطورة الافكار والعقائد والمذاهب في هذا العصر هو أننا نعيش تحت تأثير حضارة اعلانية تروّج فيها السلع والافكار واساليب ممارسة الحياة في جدها ولهوها بالاعلان العلمي الذكي القاهر الذي لا يجد الإنسان سبيلاً إلى الفرار من تأثيره.

ان الانسان البسيط في هذا العصر يتعرض باستمرار عن طريق الاعلان المباشر أو غير المباشر في الجريدة اليومية، والمجلة الاسبوعية والشهرية، والكتاب الجاد والقصة المسلية، والاذاعة والسينما والتلفزيون، يتعرض لعملية غسل دماغ مستمرة تستهدف ترويج سلع معينة، أو أفكار معينة لديه،

وتكوّن فيه الآمال والمخاوف والتعاطف مع الأشياء والأفكار والجماعات والاتجاهات التي يراد خدمتها بالاعلان عن طريق التكرار الاعلاني المباشر أو غير المباشر، وهو اشدهما خطورة وفتكاً، لأنه يغزو عقل الإنسان ومشاعره واعصابه وهو على غير انتباه واحتراز، فيؤثر فيه من حيث لا يشعر، ويكوّن لديه قناعات لا شعورية تجاه ما يريد اصحاب الاعلان ترويجه.

ان الانسان حين يرى ويسمع ويقرأ الشعارات المرفوعة ليل نهار وفي جميع وسائل الدعاية والاعلام تضعف لديه ملكة النقد، وتغدو فرص الاختيار محدودة جداً. ان هذا الواقع الذي لا مفر منه، لأنه من اخص خصائص الحضارة الحديثة، يفرض على الإنسان أن يواجه الشعارات والافكار الوافدة بعقل منفتح ولكن بروح الشك والنقد لا بروح التسليم والاسترسال. ليس المطلوب التعصب ضد كل جديد وغريب، ولكن ليس من المحمود الاستسلام ـ دون نقد ـ لكل جديد وغريب.

وان مما يزيد الأمر تعقيداً تجاه الافكار الوافدة في بعض الحالات هو ما يصاحبها من ارهاب فكري، يحمل الناس على أن يكونوا ـ بالنسبة اليها ـ في غالبيتهم ـ فريقين: فريق صامت ايثاراً للسلامة والعافية. وفريق مستسلم منساق مع التيار الجارف والموجة الطاغية، قد عطل في نفسه ملكة النقد، وغدا اشبه بالببغاء أو آلة التسجيل يردد ما يقال له وما يبث فيه دون تغيير أو تبديل.

ولذا فان على القلة القليلة التي تواجه الافكار بروح النقد أن تعمم فهمها ليتاح لأكثر الناس أن يراجعوا مواقفهم فيأخذوا بهذا الرأي أو بذاك بعد محاكمة فكرية، وليس تقليداً أو اتباعاً.

شعار العلمانية:

ومن الشعارات التي تطرح في أيامنا هذه باستمرار على مجتمعنا اللبناني الجريح الممزق شعار العلمانية بحسبانها احدى انجح الوسائل في اصلاح النظام الذي ظهر فشله أو احدى معالم النظام الجديد الذي يراد له أن يسود في لبنان.

وقد تبنت هذا الشعار وروجت له في جميع وسائل الاعلام شخصيات فكرية، واحزاب سياسية، (وفصائل مقاتلة في كلا الفريقين المتنازعين في لبنان)، فاحزاب اليمين تدعو إليه كما أن احزاب اليسار تدعو إليه. (والطريف في هذا الأمر أن كل واحد من الفريقين يتهم الفريق الآخر بانه غير جاد في هذه الدعوة، فحزب الكتائب اللبنانية يدعو إلى العلمانية الكاملة في كل شيء ويتهم المسلمين بانهم هم الذين يرفضون العلمنة الكاملة، واحزاب اليسار تدعو إلى العلمنة وتتهم احزاب اليمين بانها غير جادة في دعوتها إلى العلمنة، وان الجد كل الجد والصدق كل الصدق هو في دعوة أهل اليسار إلى تطبيق هذا الشعار).

والناس البسطاء من مسلمين ومسيحيين بين متابع لهؤلاء أو هؤلاء، في دعوتهم وادعائهم بحسبان أن هذا هو الترياق الذي يشفي نظامنا من جميع مساوئه، ويجنبنا، في المستقبل، تجارب اخرى مثيلة للتجربة الدامية البشعة التي حطمت الوطن والانسان في لبنان، ويضعنا على طريق البناء الوطني السليم ـ وبين ساكت لأنه حائر لا يعرف موقع الحق في هذا الشعار وفيما وراءه من افكار.

ان مهمة هذا البحث هي مواجهة هذا الشعار بروح النقد: لمعرفة مضمونه، ومدى ما فيه من صدق ومدى ما فيه من جدوى وسنناقشه هنا من

وجهة نظر اسلامية وطنية، ونكشف عن ابعاده لنرى مدى انسجامه مع البنية الثقافية للمسلمين ومن ثم لنرى مدى ما يتضمن من خطورة على الاستقرار الوطني، ومدى ما يحفل به من وعود الخير والرجاء.

ما العلمانية؟

ما العلمانية؟

«علمانية» هذا المصطلح نسبة إلى «عالم ـ العالم» على غير قياس.

والمعنيّ به ما يقابل «روحية ـ اكليركية ـ كهنوتية» أو ما يقابل «دينية» بوجه عام.

والمقصود به أن يتولى قيادة الدولة: الحكم واجهزته ومؤسساته وخدماته رجال زمنيون لا يستمدون خططهم واساليبهم في الحكم والإدارة والتشريع من الدين، وإنما يستمدون ذلك من خبرتهم البشرية في الادارة والقانون واساليب العيش، وتكون الروح العامة التي توجه الدولة والمجتمع في جميع مؤسساته الثقافية والسياسية والتشريعية وغيرها روحاً غير دينية. وفي مقابل ذلك: ان يتولى قيادة الدولة والحكم رجال يستمدون خططهم واساليبهم في الحكم من عدة مصادر من جملتها الدين، وتكون الروح العامة التي توجه الدولة والمجتمع ومؤسساتهما ذات منابع دينية أو متأثرة بالدين.

وهذا المضمون لمصطلح «علمانية» يتصل ـ كما سنرى ـ بالظروف التي نشأ فيها هذا المذهب السياسي وتطور في أوروبا في عصر النهضة الاوروبية، وما ولّد من صراع بين الكنيسة من جهة والقوى الجديدة في

حقول التجارة والعلم والفن والاجتماع والسياسة وغيرها من حقول الحياة في المجتمع السياسي.

إذن فـ «العلمانية» تعني ـ بعبارة اخرى ـ ان تقوم الحياة في المجتمع والدولة على ضوء المعطيات التي يوفرها سير الحياة الطبيعية في العالم، وانطلاقاً من المشكلات التي تثيرها حياة الإنسان في العالم (في الزمان). وفي مقابل هذا المصطلح يمكن أن يوضع مصطلح «دينية» ثيوقراطية؟ «يعنى به دولة ينظم فيها المجتمع والسلطة على أساس من الدين، ويقودها ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ رجال الدين والمؤسسات الدينية، وتشيع فيها روح الدين ورؤيته الكونية.

وقد تكوّن هذان المفهومان السياسيان اللذان يعبر عنهما هذان المصطلحان نتيجة لقناعة تكونت في ظروف تاريخية معينة تقضي بان المجتمع البشري في انظمته السياسية وغيرها لا يمكن أن يقوم ويوجد ويستمر إلا على أساس من احدى هاتين الصيغتين ولا يمكن أن توجد صيغة ثالثة تؤاخي بينهما. ويفهم من هذا الادعاء أن الدين يعالج مشكلات تختلف من حيث النوع عن المشكلات التي يصادفها الانسان السياسي في المجتمع السياسي القائم في العالم الموضوعي الخارجي، ومن ثم فهو يقدم حلولا لا تتفق مع طبيعة المشكلات الموضوعية التي يواجهها الانسان في هذا العالم. فعلى الدين، إذن، أن يتخلى عن التعامل مع الانسان بما هو عضو في مجتمع سياسي، وعلى الإنسان أن يبحث عن حلول لمشكلاته الناشئة عن كونه يعيش في العالم الزماني الموضوعي في مجال آخر غير الدين هو الفلسفة والعلم. وكما يفهم من هذا الادعاء أن الانسان السياسي يختلف عن الإنسان الديني يفهم منه أيضاً أن الدين والعلم لا يلتقيان.

* * *

ما قمنا به حتى الآن هو محاولة اكتشاف «العلمانية» من خارج، ولا يمكن أن تتم عملية نقد ناجحة بدون اكتشاف هذا المذهب من الداخل تمهيداً لدراسة ولادته، وتطوراته، ثم تطبيقاته في التاريخ المعاصر، ثم نخلص من ذلك كله إلى اكتشاف امكانات تطبيقه في لبنان، وما يرجى منه وما يخشى من آثاره.

اذن فسنواجه الآن عملية تحليلية لمصطلح «علمانية» باعتباره مذهباً في السياسة والاجتماع في العصر الحديث.

ما معنى إقامة الدولة على أساسٍ علماني؟

هل تعني إقامة الدولة على أساس علماني ادخال منجزات العلم الطبيعي في تداول الإنسان في المجتمع، وتيسير حياته وجعلها أكثر غنى وبهجة وراحة بما يوفره له العلم الطبيعي من ثمرات في المأكل والملبس والمسكن والمواصلات واجهزة الاتصال وتبادل الافكار وغير ذلك؟

من الوضوح بمكان أن من السخف في هذه الحالة تسمية دولة ما بأنها علمانية دون غيرها، وتسمية مجتمع ما بانه علماني دون غيره، فان اشد الدول والمجتمعات الدينية تزمتاً ومحافظة لا يمانع في تسيير حياته المادية بما يوفره العلم من منجزات في شتى الحقول والمجالات. واذن فلا معنى لتسمية دولة بانها علمانية لمجرد انها تستخدم منجزات العلم في حياة مجتمعها.

وإذا لم يكن الأمر كذلك فهل يعني كون الدولة علمانية ان نظامها الاداري ونظامها الاقتصادي يقومان على أسس علمية، فالدولة الفلانية لا تدير شؤونها وشؤون اقتصادها على نحو عشوائي غير مخطط وغير مدروس وانما تتبع في ذلك اصول واساليب العلوم الإدارية واصول واساليب العلوم

الاقتصادية، فتبني ادارتها واقتصادها على أساس من ذلك؟

من الوضوح بمكان أن اشد الدول والمؤسسات الدينية تزمتاً لا تمانع ـ لاسباب دينية ـ في تنظيم ادارتها وشؤونها المالية والاقتصادية على أُسس علمية تضمن لها اكبر قدر من الانتاجية، بل تسعى إلى ذلك، وتكلف الخبراء لتنظيم شؤونها على أفضل الأُسس والاساليب التي توفر لها الانتاجية العالية مع اتقان العمل. ومن السخف وصف دولة أو مؤسسة بـ (العلمانية) لمجرد انها تتبع اساليب علمية في الإدارة وغيرها من شؤون التنظيم، وإلا فعلينا أن نسمي الفاتيكان دولة علمانية لهذا السبب.

ان العلم الطبيعي وتنظيم العمل أُمور مشاعة في كل المجتمعات وكل الدول، ولا يوجد دين كما لا توجد مؤسسة دينية ـ في هذا العصر على الأقل ـ يقف في وجه العلم الطبيعي أو يرفض بناء إدارة ومؤسسات ذات انتاجية عالمية لأسباب دينية محضة، فالعلوم الإدارية والطبيعية محايدة من هذه الجهة، ليست مع الدين وليست ضده، وهذا من الأمور الواضحة للعيان فيما أمامنا من دول ومؤسسات ليست علمانية بالتأكيد.

واذن فالعلمانية لا تعني هذا ولا ذاك، وانما تعني شيئاً آخر غيرهما، وهو عبارة عن امرين متكاملين لا تكون الدولة علمانية بدونهما هما:

الأول: مصدر الشرعية في السلطة السياسية.

والثاني: التشريع الدستوري والقانوني في الدولة.

بالنسبة إلى الأمر الأول تعني العلمانية أن الشرعية التي تخوّل السلطة السياسية أن تحكم المجتمع وتسيّره وَفقاً لمفاهيمها وخططها ليست مستمدة من الله، اعني ليست مستمدة من الديْن، فالله أو الدين ليس مصدراً للشرعية التي تتمتع بها السلطة السياسية في الدولة العلمانية، ولا تتوقف شرعية

السلطة السياسية على أن تنال اعترافاً بها من السلطة الدينية.

وهذا في مقابل ما كان يسود في العصور الوسطى المسيحية من كون السلطة السياسية في الدولة امتداداً للسلطة الدينية في الكنيسة، ولا تنال السلطة السياسية (الدنيوية) شرعيتها وتبريرها إلا عن طريق اعتراف السلطة الدينية بها.

وقد تقلبت مسألة مصدر الشرعية للسلطة السياسية بين عدة مذاهب واتجاهات طوال العصور الحديثة حتى استقرت اخيراً في الفقه الدستوري (العلماني) على اعتبار ان الشعب هو مصدر السلطات، ولذا فهو الذي يعطي الشرعية للسلطة السياسية. أما: كيف يعطي هذه الشرعية؟ وما هي الأساليب التي تكشف ارادته وتفويضه للحاكم أو للهيئة الحاكمة؟ فثمة مذاهب شتى في هذا الشأن تتراوح بين الموافقة السلبية بالسكوت وعدم الاعتراض، وبين الاستفتاء العام، وبين الانتخابات النيابية على اختلاف الصيغ والاساليب التي يدّعي أن رغبة الشعب وتفويضه تستكشف بها.

وبالنسبة إلى الأمر الثاني تعني العلمانية لدى دعاتها أن يقوم التشريع القانوني والدستوري في المجتمع والدولة على أساس غير ديني. ويشمل ذلك كل مجالات التشريع بما فيها مجال الاحوال الشخصية للفرد والعائلة من زواج وطلاق ونفقات ومواريث، وما يتفرع من ذلك ويعود إليه.

إذن فحقيقة الدولة العلمانية وجوهرها يتقوم بان تكون شرعية السلطة السياسية فيها مستمدة من الشعب، ومن ثم فان هذه السلطة لا تستمد شرعيتها من الله، وان يكون تشريعها قائماً على أسس غير دينية.

ومن الواضح أن هذين الأساسين يتكاملان. فسلطة تستمد شرعيتها من مصدر غير ديني لا يمكن أن تبني تشريعها على أساس ديني شامل ـ وان

كان هذا لا ينفي أن يكون الدين من مصادر تشريعها ـ وسلطة تقيم تشريعها على أساس غير ديني لا يمكن أن تعترف لله أو للدين بانه مصدر الشرعية التي تبرر ممارستها للحكم.

وإذا كنا نستطيع أن نعطي للعلمانية صفة ايجابية بالنسبة إلى أساسها الأول، وهو مصدر الشرعية، فنقول: ان الدولة العلمانية هي التي يكون مصدر شرعية السلطة فيها هو الشعب، فإننا لا نستطيع أن نعطي للعلمانية صفة ايجابية بالنسبة إلى أساسها الثاني، وهو التشريع، وانما غاية ما يمكن أن نعطي في هذه الحالة هو صفة سلبية، فنقول: ان الدولة العلمانية هي التي لا يقوم تشريعها الدستوري والقانوني على أساس ديني، انها دولة لا دينية من حيث مظهرها التشريعي.

وهذا يعني أنه بدلاً من أن يعود الناس (أو السلطة الحاكمة) في شأن وضع القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع والدولة إلى الدين يستوحون من مبادئه أحكامهم وشرائعهم ونظمهم، فانهم يرجعون في هذا الشأن إلى عقولهم (أو عقول طائفة منهم) وما تراه هذه العقول ملائماً لمصالحهم ـ بحسب ادراكهم لهذه المصالح ـ الآنية والمستقبلية، فيشرّعون لانفسهم على ضوء ادراكهم هذا.

وثمة سمة اخرى للدولة العلمانية متفرعة عن الجانب التشريعي منها وهي أن القيم والاخلاق الدينية لا تعود موضع اعتبار واحترام من وجهة النظر الحقيقية للدولة، وإذا كانت اجهزة الحكم في بعض الحالات تتظاهر بالغيرة فذلك فقط لأجل اسكات الرأي العام إذا كانت لا تزال لديه بقية من التحسس بالقيم والاخلاق الدينية.

طبيعة المسألة

إن القوى الفكرية والسياسية العلمانية في العصر الحديث التي دفعت بالمجتمعات الحديثة نحو تبني المذهب العلماني ـ أو فرض عليها ذلك ـ واقامت دولاً علمانية، ان هذه القوى انطلقت في هذا الاتجاه من منطلق فلسفي ـ سياسي. فالعلمانية ليست نظرية فلسفية تجريدية يمكن ان تدرس دون نظر إلى الواقع اليومي الحي في المجتمع السياسي؛ ولا تؤدي الى نتائج ذات شأن في الحياة اليومية للمجتمع السياسي كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى مسألة الوجود الفلسفية. كما انها ليست، في الوقت نفسه، موقفاً سياسياً آنياً كما هو الشأن في مشكلة تتعلق بالحدود أو بالتجارة الخارجية بين دولة واخرى. وانما هي موقف فلسفي يتصل بالواقع السياسي والاجتماعي: ينبع من هذا الواقع ويقترح صيغة لتغييره. ومن هنا فلا يمكن المضي في هذه الدراسة قبل ان نفرغ من الالمام بالخلفية الفلسفية للمذهب العلماني، والواقع التاريخي الذي ولد ونما فيه هذا الاتجاه الفلسفي، ثم ندرس العلمانية في مواجهة المسيحية، والعلمانية في مواجهة الاسلام، ثم نرى ماذا يعني تطبيق العلمانية في لبنان، الوطن الذي يتميز بكون شعبه غير موحد الدين.

متى بدأت المشكلة؟

من الأساس اعترفت المسيحية بوجود سلطتين: سلطة الله وسلطة قيصر، وذلك في الجواب المشهور المنسوب إلى عيسى عليه السلام رداً على السؤال الذي وجهه إليه اليهود حول ولائه السياسي. (انجيل متى: ٢٢/٢١).

وقد غلب جانب الكنيسة منذ بدايات العصور الوسطى المسيحية على جميع جوانب الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية في أُوروبا بشكل خاص، وفي جميع العالم المسيحي بوجه عام، فكانت الكنيسة طيلة فترة العصور الوسطى المسيحية، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، تكاد أن تكون صاحبة السلطان المطلق على كل شيء. فلها ـ بما هي مؤسسة دينية ـ سلطان مطلق على روح الفرد وعقله، كما أن لها ـ لهذا الاعتبار نفسه ـ سلطان على الاسرة من حيث نشأتها، وصيرورتها، وحلها. ولها ـ من حيث انها تمثل سلطان الله على الأرض ـ سلطة على المجتمع ومؤسسته السياسية المتمثلة في الدولة والامارات الاقطاعية.

وكانت الكنيسة في حقل الفرد والاسرة تمارس سلطتها بشكل مباشر،

أما في حقل المجتمع والمؤسسة السياسية فكانت تمارس سلطتها تارة بشكل مباشر في الاراضي والاقطاعات الكبيرة التابعة للكرسي البابوي مباشرة (أو التابعة إلى السلطات الدينية العليا في المذهب الارثوذكسي) وتارة تمارس سلطاتها بشكل غير مباشر من خلال شبكة العلاقات القائمة بين نظام الاقطاع ـ وهو ما يمثل السلطة السياسية المدنية ـ واجهزته الإدارية، وبين الجهاز الكنسي من جهة اخرى.

وكان للكنيسة في حقل المجتمع ومؤسسته السياسية تأثير كبير في اضفاء صفة الشرعية على ممثلي السلطة السياسية كما كانت تمارس تدخلاً مباشراً في كثير من الحالات في عملية التشريع القانوني للفرد والمجتمع والسلطة السياسية.

ويكفي مثالاً على مدى ما كان للكنيسة من نفوذ وتأثير حتى انه بعد الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ كانت الكنيسة تتمتع بنفوذ ساحق، وبسلطات عظيمة الاهمية معترف بها فقد اضطرت الجمعية التأسيسية الفرنسية إلى طلب موافقة البابا على الدستور المدني ليكون شرعياً وساري المفعول في نظر الفرنسيين، وذلك في أول آب ١٧٩٠ ، ولكن البابا بيوس السادس حكم بالشجب رسمياً على الدستور المدني في ١١ آذار و١٣ نيسان ١٧٩١ ، مما ادى إلى انشقاق في صفوف الاكليروس، ومن ثم إلى انشقاق في صفوف الأمة الفرنسية وحين نشبت الحرب الاهلية بعد ذلك تضمنت معنى دينياً بالاضافة إلى مضمونها السياسي.

فإذا كانت الكنيسة ـ حتى في أيام الثورة الفرنسية ـ تتمتع بمثل هذا النفوذ فكيف كان نفوذها قبل ذلك في العصور الوسطى وعصر النهضة حين بدأت تهب رياح التغيير على جميع أُوروبا؟.

ولكن حدثت في نهايات العصور الوسطى المسيحية في أُوروبا بعض

المتغيرات الكبرى التي ادت إلى احداث بعض الاهتزاز على نظام العلاقات الذي كانت الكنيسة تحتل قمّته العليا.

وقد شملت هذه المتغيرات: السياسة الدولية بدخول العثمانيين إلى القسطنطينية سنة ١٤٥٣، والنشاط المالي بنمو التجارة وتبادل السلع والمنتجات بين الامارات الاقطاعية داخل كل دولة وبين الدول نفسها، وحقل العلوم بانجاز بعض الاكتشافات الهامة في الفلك والجغرافيا وغيرهما، والآداب باحياء التراث اليوناني الروماني القديم.

هذه المتغيرات في حقول السياسة والعلم والمال والفن ادخلت، كما قلنا، بعض الاهتزاز على نظام العلاقات الذي ظل سائداً طيلة العصور الوسطى المسيحية، وادت إلى طرح اسئلة اساسية حول عدالة الوضع القائم، وبدأت الكارثة حين تبين أن الكنيسة لم تكن مؤهلة لاستيعاب المتغيرات الجديدة والتكيف معها فحدث الصدام الذي لا تزال أُوروبا ومن ورائها العالم يكتويان بناره حتى الآن.

لقد أخذ الحس القومي ينمو ويرفض الصيغة السياسية للمجتمع الاقطاعي، ويطمح إلى الدولة المركزية القومية التي تلغي الاقطاعيات والحواجز الداخلية بين كل مقاطعة واخرى. وكان المجتمع الاقطاعي واقتصاده الزراعي القائم على مبدأ الاكتفاء الذاتي يعوّق من نشاط البرجوازية الوليدة الطامحة إلى حرية الحركة وإلى الغاء الحدود الداخلية وإلى تنويع المنتجات وزيادة الانتاج.

لقد ادى ذلك إلى حلف بين القوى السياسية الجديدة ممثلة في دعاة الدولة القومية وبين رجال المال والتجارة الطامحين إلى حرية الحركة يهدف إلى إنشاء دولة مركزية قوية ذات سلطان مطلق على جميع الأرض وجميع السكان ومن ثم الى الغاء نظام الاقطاع بصيغته السياسية والاقتصادية. وقد

ادى قيام هذا الحلف إلى صدام مع امراء الاقطاع، ومن ثم إلى صدام مع الكنيسة نفسها حيث رأت في قيام الدولة المركزية القوية ما يهدد نفوذها السياسي.

وادى تقدم العلوم والفنون إلى مواجهة بين رواد البحث العلمي وبين الكنيسة التي رأت في مواقفهم وآرائهم وتطلعاتهم ما يهدد الايمان الديني ويتعارض مع التفسير المعتمد للنصوص الدينية.

وقد أدى هذا الصراع والتعارض المتعدد الجوانب إلى طرح مشكلة المجتمع السياسي برمتها.

كيف يتكون المجتمع؟ ما مركز الفرد فيه وحقوقه وواجباته؟ ما هي القيادات العليا للمجتمع وما هي بناه الفوقية وما الذي يجعلها قيادات عليا تمارس السلطان؟ كيف ينظم المجتمع؟ من يشرع له ومن أين يستمد التشريع قدسيته؟ ما الروح التي يقوم المجتمع على أساسها، وتكون متضمنة فيه، وتطبعه بطابعها؟.

وإذا كان الدين هو الأساس والروح والمضمون الذي كان يقوم عليه المجتمع السياسي في أُوروبا ويتضمنه قبل هذه المرحلة. وكان اللاهوت هو الترجمة التشريعية والشكل القانوني لمبررات نظام العلاقات السائد في المجتمع الاقطاعي، وكانت الكنيسة تمثل السلطة ـ فان القوى الجديدة استعانت ـ في مقابل المسيحية ـ بالفلسفة، لتستنبط منها مبررات التغيير الجديد، ولتعطي الأساس النظري والشرعية لتصوراتها للبنى الجديدة في مجال السلطة والتشريع.

ويسوق دعاة العلمانية عادة جملة من الحجج والاعتبارات التي يستندون اليها في ادعائهم ضرورة بناء الدولة العلمانية. وهم يعرضون

الاعتبارات المشار اليها بالشكل التالي:

١ ـ ان الدولة الدينية تعني سيطرة رجال الدين، وهذا يعني أن هذه الفئة تدّعي لنفسها حقوقاً استثنائية على سائر الناس، أو انه يعني ـ على الأقل ـ قدرتها على التمتع بوضع استثنائي بالنسبة إلى سائر الناس. وهذا الوضع يتيح لرجال الدين ان يتحكموا بمصائر الناس بسبب قدرتهم الاستثنائية على التأثير السياسي وهذا مخالف لفكرة العدالة ولذا فلا بد من علمنة الدولة لتحريرها من هذا الوضع غير العادل.

٢ ـ الدولة الدينية لا تتمتع بالحركة والقدرة على التطور لأن قوانينها ثابتة ومتحجرة، لأن الدين عند اتباعه يمثل الحقيقة المطلقة والنهائية غير القابلة للتغيير. ودولة مثل هذه لو استمرت مئات السنين فسيكون اخرها مثل اولها لأن قوانينها ثابتة لا تتغير، ومن ثم فهي تحول دون دخول أية اوضاع جديدة إلى حياة المجتمع وينعكس جمود الدولة على حياة الناس فيها فيجعلها متخلفة حافلة بالكثير من المتاعب، بل ان دولة كهذه ستنهار من تلقاء نفسها عندما تتغير الأشياء من حولها، فلا تعود في وسط عالمي وثقافي ملائم لقوانينها المتحجرة.

٣ ـ من النادر وجود دولة ينتسب جميع مواطنيها إلى دين واحد ومذهب واحد، فإن الغالبية العظمى من الدول تتألف شعوبها من معتنقي اديان مختلفة ومذاهب متنوعة. وفي هذه الحالة حين تكون الدولة دينية يقع التمييز دائماً بين المواطنين الذين ينتمون إلى دين الدولة والمواطنين الآخرين الذين ينتمون إلى دين آخر، وتعتبر الدولة الدينية ان معتنقي دينها هم المفلحون وحدهم، ويأتي اتباع الأديان الأخرى في الدولة الدينية ـ في أحسن الحالات ـ في الدرجة الثانية في صفة المواطنية وفي حقوقها. هذا التفاوت في التمتع بدرجة المواطنية وحقوقها في الدولة الدينية مناف لفكرة

العدالة، ويهدد الدولة نفسها بالتصدع والانقسام.

٤ ـ والدولة الدينية تقف في وجه تقدم العلم والفكر، لأن قياداتها العليا تفسر ـ انطلاقاً من النصوص المقدسة ـ الكون والحياة والإنسان والتاريخ بما تدّعي أنه يمثل الحقيقة المطلقة، وربما يتعرض العلماء والمفكرون لحالات مأساوية إذا قاموا بأبحاث تنطلق من فرضيات تخالف الحقائق الدينية، أو أدت بهم أبحاثهم إلى نتائج تخالف هذه الحقائق. وقد حفل التاريخ بكثير من مآسي العلماء والمفكرين لهذا السبب.

هذه الاعتبارات بعضها يتعلق بالسلطة وبعضها يتعلق بالتشريع استند اليها المفكرون والكتّاب من دعاة العلمانية في مقابل الدولة التي كانت تتمتع فيها الكنيسة بالنفوذ في أُوروبا. ومن ثم فهي اعتبارات ضد الكنيسة نفسها، ويخلصون من ذلك إلى أنه بدلاً من دولة تسيطر عليها الايديولوجية المسيحية لا بد من اقامة دولة لا دينية (علمانية) تتوفر فيها الخصائص التالية:

١ ـ الحركة المستمرة، ومن ثم القدرة على التطور، والاستجابة للمتغيرات.

٢ ـ مركز حقوقي متساو لجميع مواطنيها الذين يختلفون في الانتماء الديني أو العرقي.

٣ ـ سيطرة الشعب على الحكم وكونه مصدر شرعية السلطة وشرعية القوانين.

٤ ـ افساح المجال أمام حركة الفكر والعلم الطبيعي ليتاح لهما التقدم واكتشاف الآفاق الجديدة في الطبيعة والانسان دون أن تكون ثمة قيود دينية مفروضة عليهما.

وقـد استنبطـت هـذه الاعبـارات مـن مجمـل النظـريـات الفلسفيـة والنظريات الاجتماعية السياسية التي بدأت تكوّن رأياً غلاباً في الفكر الاوروبي منذ القرن السادس عشر.

العلمانية في مواجهة المسيحية

العلمانية في مواجهة المسيحية

لقد تركز الاتجاه الفلسفي الجديد عند بدء تكونه على المبدأ القاضي بوجود سلطتين، أو مصدرين للسلطة: الكنيسة والدولة.

والدولة مستقلة عن الكنيسة تماماً، فشرعيتها غير مستمدة من الكنيسة كما كان عليه الحال في الماضي ويختلف رواد هذا الاتجاه الفلسفي قليلاً أو كثيراً في بعض التفاصيل المذهبية، أو في منطلق كل واحد منهم في مذهبه، ولكنهم ـ بوجه عام ـ متفقون على هذا المبدأ.

ولعل طليعة هؤلاء الفيلسوف الانكليزي توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م) الذي كان يرى أن الحقيقة تتمثل في المادة، وأن حياة الإنسان وحركته قائمة على حب البقاء، وهو يصارع للتغلب على الآخرين، وليس في صميم طبيعته غريزة التعاون مع الآخرين، وصراع الإرادات إذا بقي بلا كبح يحرم الكثرة العظمى من الناس من حيازة أي مكسب، ويحرم الجميع من بناء الحياة الاجتماعية، ولذا فلا بد من صيغة تحول بين صراع الإرادات وبين ان يستمر بين الأفراد ويحول دون بناء الحياة. وهنا يأتي دور العقل الانساني الذي ابتكر صيغة تنظم مصالح الأفراد والجماعات وتحقق السلم،

وهي «التعاقد» على أن ينزل كل فرد عن حقه المطلق في حال الطبيعة إلى سلطة مركزية هي أقوى من كل فرد وتحقق وتصون مصالح كل فرد، وهي الدولة، فالدولة مظهر للعقد القائم بين الإرادات الفردية.

وسيادة الدولة تنشأ من تجمع الإرادات واتحادها، ولذا فعلى الجميع أن يخضعوا لها خضوعاً مطلقاً، ولها حق فرض سيادتها على الجميع، ولذا فلا معنى ولا مكان لوجود سيادة اخرى في ضمن الدولة لأي فرد أو جماعة، ولذا فلا سيادة للكنيسة في مقابل سيادة الدولة، بل على الكنيسة أن تخضع للدولة. ومن مقتضيات سيادة الدولة المطلقة أن لها حقاً مطلقاً في تقرير نوعية المعتقدات الدينية والقواعد الاخلاقية وحسم الخلافات فيها لاقرار النظام.

وينتهي هذا المذهب السياسي إلى أن الحكومة هي الجهاز الذي تنصبه الدولة لممارسة السلطة المطلقة، وان رأس الحكومة وهو الملك يتمتع بالسلطة المطلقة على الحكومة، ومن ثم فهو ينتهي إلى اعتبار أن الملكية المطلقة هي الشكل الأفضل للحكم.

ومنهم الفيلسوف الانكليزي أيضاً جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ذهب إلى أن العلاقة الطبيعية بين الناس هي علاقة أحرار تؤدي بهم إلى المساواة، وهذه العلاقات الحرة تؤدي إلى قيام مجتمع طبيعي وقانون طبيعي سابقين على الدولة والقانون المدني، ومن ثم فليس لأحد سيادة طبيعية على أحد، والسلطة السياسية تراض مشترك وعقد ارادي حر ينزل فيه الأفراد عما يتنافى من حقوقهم مع وضعية الاجتماع المنظم، ولذا فإن سلطة الدولة، في حقيقتها، سلطة قضائية، ولذا فإن استبداد الدولة غير مشروع، والملك المستبد خائن للعقد الاجتماعي، وللشعب، في هذه الحالة، خلعه، ومن هنا يتضح أن لوك على الضد من هوبز في نظريته السياسية.

ولما كان هدف الدولة الحياة الأرضية فيجب الفصل بينها وبين الكنيسة التي تعمل من اجل حياة اخرى غير ارضية، ولذا فليس للدولة أن تراعي في تشريعاتها معطيات العقيدة الدينية، بل أن على الدولة أن تخضع الكنيسة للقوانين المدنية. ويقترح ـ في فلسفته ـ ادخال تعديل في صلب المعتقد المسيحي يجعله عقلانياً وقابلاً للفهم البشري.

ومنهم الفيلسوف اليهودي الهولندي باروخ سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م) ذهب إلى أن الناس اتحدوا في مجتمع ادراكاً منهم لخطورة أن يعمل كل انسان ما يريد دون مانع أو زاجر، فلذلك تنازل كل فرد للجماعة عما له من حق طبيعي على جميع الأشياء، وغدا للسلطة العليا التي وجدت نتيجة للتعاقد والاتفاق الحق المطلق في الأمر بكل ما تريد، والطاعة للسلطة واجبة على كل انسان بحكم العقد والميثاق الذي انشئت بموجبه السلطة. ولكن هذه الطاعة غير واجبة إلا للقانون النافع للعموم، أما إذا أرادت السلطة فرض قوانين ضارة بالمجموع فللناس أن يثوروا عليها، وهذا على خلاف نظرية هوبز الاستبدادية.

والسلطة المدنية هي الحاكمة في الدين وهي حاميته، وحقها في ذلك مطلق، ولا يكتسب الدين قوة القانون إلا بإرادة السلطة، ومظاهر العبادة يجب أن تعين تبعاً لأمن الدولة وفائدتها. والولاء للدولة أرفع صور التقوى.

وفي هذا الاتجاه نفسه في النظر إلى الدولة الحديثة، وموقع الدين فيها، ورفضها لوصاية الكنيسة عليها، وحمايتها لحرية الاعتقاد في الحدود التي تقررها الدولة ـ يقف الفيلسوف الانكليزي الآخر لورد سفتسبري (١٦٧١ ـ ١٧١٣) والفيلسوف الالماني جوتفريد ليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦).

وقد اقترح الفيلسوف الانكليزي ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م) الابقاء

على المسيحية كحاجة نفسية فقط دون السماح بأي تدخل في شؤون الدولة، وكذلك الحال بالنسبة إلى الفرنسي فرنسيس فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م).

أما الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) الأب الروحي للثورة الفرنسية فقد وصلت نظرية العقد الاجتماعي السياسية في فلسفته إلى نهاية نضجها، هذه النظرية التي بدأت في الفلسفة الحديثة بتوماس هوبز ودولة الملكية المطلقة مروراً بجون لوك وباروخ سبينوزا.

ذهب إلى أن الناس يولدون أحراراً، فليس لأي إنسان سلطان ذاتي على أي انسان آخر، والقوة لا تعطي صاحبها حق الطاعة على الآخرين، واذن فكل سلطة لا بد أن تكون نتيجة تعاقد حر. وقد شكل الأفراد الأحرار الدولة نتيجة لادراك كل منهم أن قوته وحده لا تحميه لأنها محدودة، وتواجه اخطاراً كبرى تأتي من الطبيعة ومن الأفراد والجماعات الأخرى. والوسيلة الوحيدة للبقاء هي تكتيل القوى الفردية في قوة واحدة جماعية تتكون بان يهب كل فرد نفسه وجميع قواه وامكاناته إلى المجتمع الذي يوفر له هذه الحقوق مع زيادة حمايتها.

والمجتمع الذي يقوم على العقد يؤلف هيئة معنوية لها «دين مدني» لا يدع للفرد ناحية من الحياة مستقلة عن الحياة المدنية ويتعين على الدولة أن تنكر ديناً كالمسيحية يفصل بين الروحي والسياسي، والا تسمح بوجود سلطة كنيسة إلى جانبها.

وانما لزم الدين لأنه ما من دولة قامت إلا وكان الدين أساسها، على أن يكون هذا الدين قاصراً على العقائد الضرورية للحياة تفرض كقوانين حتى لينفي أو يعدم كل من لا يؤمن بها، لا باعتباره كافراً بل باعتباره غير صالح للحياة الاجتماعية. هذه العقائد هي عقائد القانون الطبيعي: وجود الله،

والعناية الالهية، والثواب والعقاب في حياة آجلة، وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين.

* * *

ان التيارات الفلسفية التي يمثلها هؤلاء الفلاسفة في أوروبا منذ نهايات القرن السادس عشر إلى نهايات القرن الثامن عشر كانت تواجه المسيحية على الصعيد السياسي، كشأن ثقافي أو كمؤسسة تتمثل في الكنيسة. بموقفين:

الأول: هو الموقف الذي اتخذ من الدين ـ متمثلاً بالمسيحية ـ في حد ذاته كشأن انساني.

الثاني: هو الموقف من المسيحية باعتبارها تمارس ـ من خلال ممثليها ومؤسساتها ـ سلطة سياسية في المجتمع السياسي.

وقد أسفرت مواجهة هذا التيار الفلسفي للمسيحية ـ في الموقف الأول ـ عن مواقف تتراوح بين الاعتراف بالكثلكة وبين الالحاد الكامل مروراً بمذاهب اصلاحية تتناول بعض المعتقدات المسيحية بالتعديل أو الالغاء ومن جملة هذه المذاهب ما شاع في القرن الثامن عشر في انكلترا وفرنسا وغيرهما وهو مذهب الالوهية الطبيعية. ولكن هذه المذاهب كلها كانت تعترف بأن الدين شأن شخصي للانسان ومن حقوقه الإساسية.

وأسفرت مواجهة التيار الفلسفي للمسيحية في الموقف الثاني عن معارضته لها ـ ممثلة في الكنيسة ـ في دعوى أنها تتمتع بحق السلطان السياسي في الدولة.

وقد تفاعل هذا التيار الفلسفي مع الفلسفة العقلية التي شيّد أركانها ديكارت والمذهب التجريبي الذي وضع أُسسه فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ

١٦٢٦م) فوضعت موضع التساؤل ـ لا سلطات الكنيسة فحسب ـ بمعتقداتها أيضاً. وقد تفاعل كل ذلك مع الأدب والفن، وغدا، في نهايات القرن الثامن عشر، يمثل في أوروبا كلها تقريباً تياراً بارزاً في الثقافة على مختلف المستويات. حتى انفجرت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م فوضعت هذه الافكار موضع التطبيق في فرنسا في سلسلة من القوانين تناولت حتى سلطة الكنيسة على نفسها، بحيث بدا في بعض الحالات أن المسيحية نفسها، كدين مهددة بالزوال، وكان من مظاهر العلمنة ان شملت كل نفوذ وسلطة للكنيسة في التشريع والتعليم والقضاء وما سوى ذلك. وقد تسبب تصلب الكنيسة ورفضها التنازل عن امتيازاتها، ورفضها الاستجابة لتطلعات جماهير الشعب الفرنسي في الغاء نظام الامتيازات الذي تتمتع به طبقة النبلاء. بل فضلت على ذلك التضامن معهم ، تسبب كل ذلك في أن تندفع الثورة إلى اجراءات أشد قساوة ضد الكنيسة والبابوية ولئن بدت الثورة الفرنسية في بعض مراحلها في أشد حالات العداء والرفض للمسيحية ولكل ما يمثلها من رموز ومؤسسات ومظاهر فقد كانت متأثرة بعوامل شتى في مقدمتها كون علية الاكليروس كانت تمثل طبقة حقيقية متحالفة مع طبقة النبلاء ضد مصلحة الشعب (الطبقة الثالثة)، وكون قسم كبير من عامة الاكليروس (حوالي ٥٠٠٠٠ خوري أو نائب) يعانون من مصاعب حياتية حقيقية هذا إلى جانب انحلال خطير كانت تعاني منه الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا منذ وقت طويل.

ولكن الأمر عاد، بعد أن خفت ثورة الثورة ولهيبها، إلى شيء من الاعتدال بالنسبة إلى المسيحية والكنيسة، ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن شيئاً من سلطاتها القديمة عاد اليها. لقد قضي على ذلك تماماً.

ومن فرنسا انتشرت رياح العَلمانية إلى كل أوروبا التي كانت مهيئة

لاستيعاب تغيرات كهذه بفعل الثقافة التي نشرتها التيارات الفلسفية التي اشرنا إليها وما تركت من انعكاسات على الأدب والفن.

ولكن إذا كانت العلمانية في فرنسا قد جاءت عن طريق ثورة دامية فانها في سائر انحاء أُوروبا قد جاءت عن طريق البرلمانات والقوانين، فتحققت العلمانية في معظم بلدان القارة الاوروبية تدريجياً، واستمر تجريد الكنيسة من سلطاتها لمصلحة الدولة ببطء في بعض الحالات ولكن بثبات.

* * *

وهكذا حلت مشكلة الصراع بين الدولة والكنيسة بالفصل بين السلطتين، وجعلت سلطة الكنيسة في دائرة خاصة وجعلت سلطة الدولة شاملة لكل ما يتعلق بشؤون المجتمع السياسي. وهكذا ولدت العلمانية في مواجهة الكنيسة، فغدت سمة الدولة في أُوروبا، هذا هو مضمونها على اختلاف في بعض السمات والمميزات في أُوروبا واميركا بين دولة واخرى، وهي علمانية نسميها ـ تسهيلاً لاغراض البحث ـ معتدلة من جهة انها تعترف ـ شكلياً ـ بالمضمون الايماني للمجتمع السياسي.

فالدولة تسهم في ميزانيتها في مساعدة التعليم الديني في مدارس الجمعيات الدينية كما انها لا تضع أية قيود على انتشار التعليم الديني في المدارس الخاصة. كما ان الدولة الاوروبية والاميركية لا تعفي نفسها من اظهار رعايتها ـ من خلال وزارات الخارجية أو غيرها ـ بالكنيسة ـ متمثلة في بعض انشطتها كالتبشير والاستشراق ـ حين تتعرض، في العالم الاسلامي للنقد والتشهير، بل قد يصل الأمر إلى حد الاحتجاج الدبلوماسي. كما ان الدولة العلمانية تتولى عن طريق اجهزتها الادارية جباية الضرائب الخاصة بالكنيسة وكذلك تحمي املاكها. هذا بالاضافة إلى أن الكنيسة تمارس ـ دون أي اعتراض أو قيود ـ نشر ثقافتها، ورؤيتها الخاصة للمشاكل المجتمعية

والحلـول التـي تقتـرح عـن طـريـق الاعـلام الخـاص (صحـف، مجـلات، ملصقات، أفلام) وعن طريق الاعلام الرسمي في المناسبات.

بل ان الكنيسة منذ الحرب العالمية الثانية قد استعادت ـ بشكل ما ـ تأثيرها الفاعل في السياسة الخارجية والداخلية في معظم الدول الاوروبية عن طريق الأحزاب الديمقراطية المسيحية. هذه الأحزاب التي تستوحي اتجاهات الفاتيكان وتوجيهاته العامة في تحركاتها ومواقفها السياسية.

اذن فالكنيسة ـ الكاثوليكية بوجه خاص ـ لا تزال مركزاً مهماً للتوجيه الثقافي والسياسي، في العالم الغربي، كما ان سلطتها وحقوقها وامتيازاتها في دائرتها الخاصة لم تمس.

ان الكنيسة، على وجه العموم، تظهر ـ الآن ـ الرضا عما حدث لها وعما آل إليه أمرها في الدولة الحديثة ولا ترى في ذلك سوى أنه اعاد المسيحية إلى حقل عملها الأساسي، فقد خلّصها «من ارتباطات تقليدية بقوى لا تمت في حقيقتها إلى الكنيسة بصلة. وجعل الكنيسة قادرة على اغتنام فرصة جديدة للتعبير عن جوهرها الحقيقي ورسالتها الحق وهي إن تكون شاهدة على انجيلها، وخادمة للعالم باسره باقوالها وافعالها».

العلمانية المتطرفة ـ الملحدة

ولكن الأمر لم يتوقف عند حد ما سميناه ـ تسهيلاً لاغراض البحث ـ العلمانية المعتدلة التي استقرت عليها حال المجتمعات السياسية في اميركا واوروبا الغربية، فقد شهد القرن التاسع عشر تطوراً خطيراً في النظرة الفلسفية إلى هذه المشكلة، وقد نشأ هذا التطور من تعاظم الاتجاه المادي في الفكر الفلسفي الاوروبي بوجه عام.

لقد بدأت الفلسفة (الوضعية) بمذهب سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥م) حيث اعطى قيمة مطلقة للعلم، وبلغت الوضعية اوجها بفلسفة اوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م) ان هذه الفلسفة لا تعتبر شيئاً حقيقياً وواقعياً إلا ذلك الشيء الوضعي الذي خضع للاختبار الحسي، وهكذا استبعدت ـ نتيجة للمذهب الوضعي ـ الحقائق الروحية والغيبية واهتز شأن العقل كمصدر للمعرفة اليقينية. فكانت الوضعية حلقة هامة في تطور الفلسفة نحو النظرة المادية الخالصة إلى الإنسان والعالم.

وقد ظهر هذا التطور عند الفيلسوف الالماني لودفيج فيرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م) ـ وهو تلميذ بارز لاوغست كونت ـ وذلك في فلسفته المادية التي

شيد اركانها في معارضته لفلسفة هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م) المثالية وفكرته عن «المطلق».

وقد كان لفلسفة فيرباخ المادية انعكاسات على موضوع بحثنا ليس من حيث كون الكنيسة تمثل سلطة دينية في المجتمع، بل على المسيحية نفسها كدين يقدم تصوراً معيناً للكون، ويعبر عن نفسه في ممارسات وعلاقات معينة في داخل المجتمع.

فإذا كانت الفلسفة في الماضي تعمل على ايجاد الأساس النظري للفصل بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة في دائرتين متمايزتين، وكانت تعترف ـ بوجه أو بآخر ـ للدين بكونه يمثل قيمة أساسية في الحياة الإنسانية وتعليماً ثقافياً يشتمل على توجيهات مفيدة للحياة الإنسانسة ونافعة للمجتمع (مع تحفظات كثيرة على توجيهات اخرى فيه أو رفضها)، فإن الاتجاه الفلسفي الجديد الذي عبر عنه فيرباخ في ماديته قد هدف إلى انهاء الصراع بين الكنيسة والدولة بالاطاحة بالمسيحية نفسها نهائياً، واخراجها من دائرة الحياة الإنسانية، واعتبار الدين شراً لا فائدة فيه على الإطلاق، «إن الدولة هي مضمون الواقع كله، هي الطبيعة العامة والإنسانية، هي الحامية الواقعية للانسان، وبهذا تصبح الدولة مناقضة للدين، وان الالحاد العملي هو الرباط بين الدولة. ان المسيحية ـ كدين ـ تشل فاعلية الإنسان السياسية.

المذهب الإنساني الالحادي:

وهكذا وضع الأساس النظري بتجريد المسيحية من جميع صلاحياتها، واخراجها من جميع مجالاتها في السياسة والتعليم والتشريع والتوجيه، ولم تعد ثمة ـ من وجهة النظر المادية ـ حاجة اليها على الاطلاق، بل ـ على العكس من ذلك ـ لقد اعتبرت شيئاً ضاراً للانسان،

وعلى الإنسان أن يتخلص منه، لقد وضع فيرباخ، اذن، الأسس النظرية للعلمانية المتطرفة ـ الملحدة.

وعلى اثر فيرباخ جاء كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) الذي تأثر بالمضمون المادي الصرف لفلسفة فيرباخ.

وما يتصل بالدين من فلسفة ماركس المادية الديالكتيكية وتطبيقها الاجتماعي ـ السياسي (المادية التاريخية) يتلخص فيما يلي:

«إن هدم المسيحية مقدمة ضرورية لبناء عالم يكون الإنسان فيه سيد نفسه، ولكن لا ترفض المسيحية وحدها، معها يرفض كل دين كذلك، إذ الذين يسلب الإنسان وعيه بمأساته وشقائه في الوقت الذي يمنيه فيه بعالم افضل (الدين هو افيون الشعوب).

وقد أخذت هذه الفلسفة الجديدة للعلمانية التي تقوم على المادية والالحاد صيغتها التطبيقية الأولى في الاتحاد السوفياتي بعد الثورة سنة ١٩١٨م بقيادة لينين (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤م) واعوانه وحلفائه، ثم انتشرت ـ في صيغ مختلفة إلى حد ما ـ في أوروبا الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية.

وقد ادى هذا الوضع الجديد على صعيد النظرية، والتطبيق، إلى الغاء دور الدين نهائياً من كل حقل من حقول الحياة العامة والخاصة: تشريعاً، وتعليماً، وتوجيهاً، بل لقد حورب الدين ـ ولا يزال يحارب ـ كمعتقد شخصي وخاص عن طريق الدعاية المستمرة ضده بشتى الألوان والأساليب. كما احيطت الممارسة الدينية (العبادة) بكثير من المعوقات والقيود.

لقد ذكرنا انفاً أن الكنيسة قد اعتبرت ـ في موقف نقدي لما كانت عليه في العصور الوسطى ولما آل إليه حالها في العصور الحديثة، في ظل ما سميناه «علمانية معتدلة» ـ ان ما حدث كان خيراً على المسيحية وان الكنيسة

تخلصت بذلك من اوضاع لم تكن تمت اليها بأية صلة. لقد أعطت ما لقيصر، واحتفظت بما لله.

ولكن الكنيسة ازاء العلمانية المتطرفة لم تقف هذا الموقف نفسه، وانما قابلت التيار المتطرف بالرفض والاحتجاجات المتلاحقة، وهذا موقف طبيعي، لأن العلمانية المتطرفة تلغي دور الكنيسة الغاء تاماً.

وقد حدثت في السنين الأخيرة محاولات لبعث الحركة والحياة في العلاقات بين بعض دول العلمانية المتطرفة، وفي مقدمتها الاتحاد السوفياتي، وبين الفاتيكان، كما استعاذت الكنيسة الارثوذكسية في الاتحاد السوفياتي واوروبا الشرقية بعضاً من حركتها، وثمة اشارات ضئيلة إلى أن الاسلام قد يستعيد ـ بشكل ما ـ بعض حركته وحضوره على الصعيد الثقافي.

ونحن نعتقد أن تيار العلمانية المتطرفة سينحسر خلال ربع قرن وستعيد المؤسسات السياسية الحاكمة في هذه الدول تقييم الموقف من جديد على ضوء الواقع الصلب الذي اظهر أن الدين ليس شأناً عارضاً يزول كما تزول أية عادة ثقافية مكتسبة ذات منابع في المجتمع وطراز الحياة، وانما هو شأن انساني فطري اصيل، أصيل في البنية الانسانية وينبع من صميم الوجود الانساني فلا يتأثر بتغيير ظروف الحياة، ولا تطفئه الرياح الهوج ولانه يستمد زيته من صميم الانسان فلا تخمده محاولات سد المنافذ التي يطل منها على المجتمع وظاهر الحياة الإنسانية وانما يظل في هذه الحالة متقداً في الأعماق، ثم يظهر إلى العلن عندما تزول عنه القيود والسدود. ولذلك فنحن نعتقد بأن العلمانية المتطرفة ستقترب كثيراً من العلمانية المعتدلة، وستزداد مجتمعات العلمانية المعتدلة قناعة بضرورة عودة القيم الدينية إلى الحياة الإنسانية على نحو أكثر فاعلية وتأثيراً، وذلك لاصلاح الخلل الرهيب الذي دخل على بنية الحضارة المادية الحديثة نتيجة

بعدها عن القيم الدينية، واستغراق انسانها في الشأن المادي وحده مما اظهر بجلاء فشل هذه الحضارة رغم بريقها الساطع، في الوصول إلى انسانية متكاملة.

وهكذا نرى من مجمل العرض السابق أن العلمانية في منابعها ومظاهرها ليست بدعة فكرية نأخذ بها، كما لو كانت مذهباً في الأداء الفني في الشعر أو في القصة دون أن تعني شيئاً بالنسبة إلى الواقع اليومي المعاش على صعيد التعليم والتشريع والتوجيه بل اكثر من ذلك، على صعيد رؤية الإنسان للكون ولنفسه فيه، وانما هي رؤية فلسفية للسلطة السياسية في المجتمع السياسي، تنبع من رؤية فلسفية للوضعية الإنسانية في الطبيعة والمجتمع، وتنعكس على الجانب التنظيمي والتنفيذي للمجتمع السياسي وللفرد في هذا المجتمع. ومجالات الانعكاس هي الجانب التشريعي، والجانب التعليمي، والجانب التوجيهي، ومن ثم على طريقة النظر إلى الحياة وممارستها على صعيد العلاقات الانسانية داخل المجتمع بوجه عام وتركيب الاسرة، علاقات الجنسين، العلاقات الوالدية والبنيوية وغير ذلك، على اختلاف مستويات الاخذ بالنظرة الفلسفية في مقابل الدين.

وثمة، كما رأينا، تياران عريضان، لكل منهما صيغ ومستويات، للعلمانية. احدهما ما سميناه العلمانية المعتدلة، حيث تعترف الدولة للدين بدائرة نشاط خاص به، يمارس فيها نشاطه الخاص من خلال مؤسساته في المجتمع. وثانيها العلمانية المتطرفة أو الملحدة حيث تقف الدولة من الدين موقفاً سلبياً من جميع الجهات فتلغي وجوده الغاءً تاماً، وتمنعه من ممارسة أي نشاط على الاطلاق.

لقد تحدثنا في هذه المرحلة من بحثنا عن العلمانية في مواجهة المسيحية، وننطلق الآن إلى البحث عن العلمانية في مواجهة الاسلام.

العلمانية في مواجهة الإسلام

مدخل

تلك هي العلمانية في مواجهة الكنيسة: معناها، نشأتها، تطوراتها في مستوى النظرية وفي مستوى التطبيق.

وقد رأينا أنها مشكلة أوروبية ـ كنسية محضة، فقد ولدت في أوروبا نتيجة للتعارض الذي نشأ بين الدولة وبين الكنيسة بسبب فهم معين لمفهوم مسيحي أخذت به الكنيسة ومارست على أساسه السلطة السياسية، ونتيجة للتعارض بين المجتمع وبين الكنيسة بسبب أن هذه تحالفت مع نظام اجتماعي (الاقطاع) وطبقة حاكمة (النبلاء) واستمر حلفها مع النظام وطبقته على رغم تعارضها المستمر والمتزايد مع مبدأ العدالة العام ومع مصالح الجماهير، ونتيجة للتعارض بين حركة العلم الصاعدة وبين الكنيسة بسبب تمسكها بنظريات في تفسير الطبيعة والتاريخ اعتبرتها نهائية ومنزلة.

وهكذا نرى أن العلمانية ظاهرة أوروبية محضة، ان من حيث موطنها، أو من حيث وسطها البشري والحضاري، أو من حيث المعطيات السياسية والاجتماعية والفكرية والدينية التي أدت اليها ومن هنا يتضح أنها ليست مشكلة اسلامية لا على مستوى الدين ولا على مستوى السياسة، ولا على

مستوى المجتمع، ولا على مستوى الحضارة. وآية ذلك أننا لا نستطيع الحديث عن العلمانية وبحثها بدون الحديث عن أوروبا: مجتمعاً، وسياسةً، وثقافةً، وديناً وبدون الحديث عن الكنيسة سلطة سياسية وثقافية ودينية واجتماعية. بينما نستطيع أن نتحدث ـ كما فعلنا فيما سبق من هذا البحث ـ عن العلمانية دون أن يرد للاسلام ديناً وحضارة أي ذكر على الاطلاق، بل ان اقحام الاسلام في الحديث عن العلمانية يفسد البحث ويخرج به عن العلمية والمنهجية لأن لا علاقة للاسلام بذلك فيكون حديثاً عن موضوع شديد الغربة عن العلمانية في بحث مخصص لها.

لقد ولدت العلمانية من خلال الصراع بين الكنيسة وبين عالمها، فهل تتوفر هذه المعطيات في داخل الاسلام وعالمه لتبرر علمنة الدولة في العالم الاسلامي، أو أن علينا لنتوحد مع الغرب، أن نفترض، في عالم الاسلام مشكلة غير موجودة في الأساس ثم نفرض على واقعنا السياسي والثقافي والاجتماعي حلاً طبقته أوروبا لمشكلة عانت منها في الحياة اليومية والعامة طيلة قرون؟

حل المشكلة

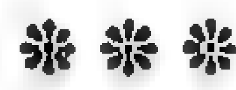
حين نفحص مسألة العلمانية على المستوى النظري للفكر الإسلامي، وحركة هذا الفكر في المجتمع، ثم انطلاقاً من التاريخ السياسي والحضاري للمجتمعات الاسلامية فلن نجد أبداً المشكلة التي واجهت المجتمعات الاوروبية والكنيسة، واضطرت القيادات السياسية والفكرية في العصر الحديث إلى أن تحلها أو تتجاوزها بالعلمانية.

فقد رأينا ان العالم الأوروبي في جميع العصور الماضية كان يعاني من مشكلة ازدواج مصدر السلطة، وكان يعاني في عصر ما بعد النهضة من التعارض بين القوى الجديدة في المال والسياسة والاجتماع وبين وضع قائم متحجر ومستبد، وكان يعاني في عصر ما بعد النهضة من التعارض بين حرية البحث العلمي وبين التفسيرات الثابتة للطبيعة والتاريخ.

وقد حلت مشكلة ازدواج السلطة في العصور الوسطى، على الصعيد النظري، بتغليب سلطة الكنيسة الدينية السياسية على سلطة الدولة المدنية ـ السياسية. وحلت هذه المشكلة على الصعيد العملي الواقعي بتحالف الكنيسة مع القوى الزمنية المسيطرة وجعل الكنيسة شريكاً فعلياً في الحكم،

واستمر هذا التحالف قائماً في الواقع في وجه رياح التغيير طيلة ما بعد عصر النهضة إلى حين اندلاع الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م حيث انتهى وسط مظاهرة دموية طويلة، لتحل مشكلة ازدواج السلطة ابتداء من هذا التاريخ ـ ليس في فرنسا وحدها، وانما في كل أُوروبا والعالم المسيحي ـ وفقاً لإحدى صيغتين: تغليب سلطة الدولة بنحو شامل على سلطة الكنيسة مع ابقاء دور محدود للكنيسة، أو الغاء دور الكنيسة، وما تمثل، في المجتمع على الاطلاق.

إذن، فلم يوجد في الاسلام تناقض بين مصدرين للسلطة، ومن ثم فلم توجد في الإسلام المعطيات التي وجدت في التجمعات الأوروبية، ولذا فان المبررات النظرية للعلمانية التي استنبطها الفكر الاوروبي من مجمل النظريات الفلسفية والاجتماعية ـ السياسية التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الاوروبيين منذ القرن السادس عشر، هذه المبررات لم يوجد في الاسلام ما يدعو إليها على الاطلاق.



١ ـ ففيما يعود إلى سيطرة رجال الدين على الحكم نلاحظ انه لا يوجد في الاسلام ما يسمى بـ (رجال الدين) بالمعنى الطبقي الاجتماعي الموجود في المجتمعات غير الإسلامية، وذلك لأنه لا يوجد في الإسلام أي معتقد أو تشريع يمكن أن يتكون بسببه أو لاجله جماعة (كهنوت) كالتي وجدت في سائر الأديان الأخرى، وذلك لأن العبادة وغيرها في الاسلام لا تحتاج إلى وسيط، بل انها لا يمكن أن تتم عن طريق وسيط وانما هي تعامل مباشر مع الله تعالى ومع الشريعة، ولأنه ليس في الإسلام أي سر على الاطلاق، ولذا فلم يحدث أن تكونت في أي عصر من العصور الاسلامية جماعة طبقية تستمد شرعية وجودها الطبقي من الاسلام، وتتمتع ـ نتيجة لذلك ـ

بامتيازات على مجموع الشعب تخولها سلطة استثنائية وحقوقاً استثنائية كتلك التي ناضلت الثورة الفرنسية، مثلاً ضدها، وناضل الاكليروس الفرنسي في سبيل الاحتفاظ بها، وادى ذلك من بعض الوجوه إلى نشوب حرب أهلية دينية حين رفض فريق كبير من الاكليروس أداء قسم الوفاء للدستور المدني في ٧ تشرين الثاني ١٧٩٠، وذلك بعد أن تريث في الاستجابة لطلب الجمعية التأسيسية منه الموافقة على الدستور المدني الذي وضعته ثم شجبه بعد ذلك رسمياً في ١١ آذار و١٣ نيسان ١٧٩١م البابا بيوس السادس.

لقد وجد في الإسلام دائماً رجال يعملون في حقل الدراسات الاسلامية، ويتخصصون في الفقه الاسلامي باعتباره علماً وليس مجموعة أسرار، أو غيره من العلوم الاسلامية، ومن هنا يكونون مرجعاً لغير المختصين في هذا الحقل العلمي، كما هو الشأن بالنسبة إلى علماء الطب والهندسة أو غيرهما. ويتمتعون بالإضافة إلى مؤهلاتهم العلمية بمناقب اخلاقية عالية، وانضباط كامل فيما يعود إلى مسلكيتهم في المجتمع جعلتهم عبر العصور موضع ثقة الأمة ومحط آمالها. وانه لمن النادر أن يكتشف الباحث والمؤرخ عالماً من علماء الدين المسلمين لم يكن اميناً على حقوق الجماهير ومصالحها في وجه اعتى السلطات وأشدها بطشاً بل ان تاريخ المسلمين حافل باسماء علماء الدين الذين تعرضوا للاضطهاد وحتى الموت في سبيل الدفاع عن مصالح الناس وحقوقهم.

أما في داخل الإسلام فلم يحدث هذا الازدواج ابداً لسبب بسيط هو أنه لم تكن في الاسلام كنيسة ودولة. ولم تكن ثمة مملكة الله ومملكة قيصر، ولم يكن ثمة روح طاهرة وجسد مخطىء في الانسان. لم توجد في الإسلام ثنائية تؤدي إلى التنافر ومن ثم إلى الصراع في الطبيعة، ولا في المجتمع،

ولا في الانسان. فان عقيدة التوحيد الاسلامية كانت تعطي العالم الطبيعي كله (المادي والانساني) انسجاماً وتكاملاً رائعين، والنظام التشريعي المنبثق عن المعتقد التوحيدي الاسلامي ومتفرعاته في العقيدة كان يبلور، في صيغ تشريعية تمثل المبادىء الكبرى في الشريعة الاسلامية، صفة التكامل بين المادي والروحي في الطبيعة والمجتمع والإنسان، ويجعل كل واحد منها ضرورياً للآخر بدل أن يجعل منه ضداً له.

لقد كان ثمة فقهاء وكان ثمة سياسيون بلا شك، ولكن لم يكن بينهما تناقض، لأنهم جميعاً يصدرون عن رؤية واحدة للكون والحياة والانسان والمجتمع السياسي متكاملة، ولا تعاني من أي تعارض في داخلها، بين الروحي والمادي، على الإطلاق، ومن ثم فقد كانت الرؤية السياسية للفقيه متفقة مع الرؤية السياسية للسياسي وللانسان المسلم، وكانت الرؤية الفقهية للسياسي وللانسان المسلم متفقة مع الرؤية الفقهية للفقيه، والاختلاف بينهما في الدور كان ناشئاً عن الاختلاف في المجال الوظيفي لكل منهما، وهذا يعني تكاملهما، وليس ناشئاً من الاختلاف المبدئي الذي يعني تناقضهما.

لقد كان السياسي ـ إذا لم يكن فقيهاً ـ يمارس السياسة والإدارة على ضوء النظرية التي يبلورها الفقيه، ويعتنقها الإنسان المسلم، ومن هنا كان السياسي يستمد شرعيته، وكان الفقيه ـ إذا لم يكن سياسياً ـ يمارس نشاطه الفكري في حقل الشريعة لا على أنه عقيدة نجاة في الآخرة فحسب، وانما على أنه شريعة عمل للدنيا أيضاً يستهدي بها الحاكم والسياسي ورجل الإدارة والقائد العسكري. لقد كان الفقيه والسياسي، كما قلنا، متكاملين ولم يكونا متناقضين كما هو الحال في المجتمعات الاوروبية التي عانت من المخاض الاليم الذي ولدت منه العلمانية. لم يكن في المضمون الاسلامي

(الله وقيصر) لقد كان ثمة (الله) فقط أما قيصر فلم يوجد نظرياً على الاطلاق، بل لقد كانت (القيصرية والكسروية) شتيمة تحط من قدر الحاكم، وتدل على عدم اهليته، بل عدم شرعيته. وحين كان الحاكم يصر على أن يكون قيصر، فان ذلك كان يؤدي في الغالب إلى احتجاج كبير قد ينتهي بالثورة.

ولم يحدث في أي عصر من العصور الاسلامية حتى أيامنا هذه أن تحول هؤلاء العلماء إلى طبقة، والتعبير عنهم بـ (رجال الدين) تعبير دخيل في الثقافة الاسلامية واللغة العربية جاء من التأثير الفكري لاوروبا، والتعبير الشائع المتداول هو (العلماء) أو (علماء الدين) وهو نظير قولنا (المهندسون علماء الهندسة، علماء الكيمياء.. الخ).

اذن فالتهويل بالقول: حكم رجال الدين وسيطرة رجال الدين تهويل بشيء لا وجود له في الاسلام على المستوى النظري، ولم يحدث في تاريخه على المستوى التطبيقي منذ عهد رَسُول الله ﷺ وإلى نهاية الخلافة العثمانية. لقد كان ثمة فساد في الحكم في كثير من العهود وكان ثمة سياسيون فاسدون، وكانت تحدث دائماً ثورات واحتجاجات بسبب ذلك، ولكن علماء الدين لم يكونوا ابداً مسؤولين أو متسببين عن الفساد الذي يحدث ولم يبرروه على الاطلاق، بل لقد كانوا في كثير من الحالات هم الذين يبعثون على الثورة ويعطونها الشرعية ضد الحكم الظالم.

* * *

٢ ـ وفيما يعود إلى حكاية تحجر القوانين وجمودها نلاحظ أن هذا الاتهام ليس له ما يبرره بالنسبة إلى الاسلام.

أولاً:ـ لأن الشريعة الاسلامية لم توضع من قبل ممثلي طبقة معينة ومن ثم فهي لا تحمي مصالح طبقة بعينها، وانما شرعت لتحول دون نشوء

طبقات بالمعنى الاجتماعي ـ الاقتصادي للمصطلح، ولذا فليس في داخل الشريعة أي عامل يقضي بالتحجر والجمود.

وثانياً :ـ لأن مبدأ الاجتهاد في الشريعة يحول دون ذلك، فالشريعة ليست صيغاً نهائية جامدة وانما هي موضوع اعادة نظر دائمة، وهذا ما يعطيها قدرة فائقة على استيعاب المتغيرات. فالاجتهاد إذا مارسه المختصون من أهله في الحقول التي يجري فيها، ووفقاً للقواعد والاصول المقررة عند فقهاء الاسلام منذ أقدم العصور، كفيل بأن يقدّم دائماً الصيغ القانونية الملائمة للمتغيرات التي تزخر بها الحياة.

وقد اعترفت مؤتمرات قانونية دولية متعددة للشريعة الاسلامية بخاصة المرونة والحركية نذكر منها:

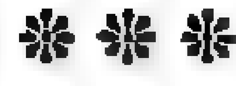
١ ـ مؤتمر القانون المقارن المنعقد في لاهاي سنة ١٩٣٧ : قرر اعتبار الشريعة الاسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام واعتبارها حية صالحة للتطور.

٢ ـ مؤتمر المحامين الدولي المنعقد في لاهاي سنة ١٩٤٨ قرر تبني الدراسة المقارنة للتشريع الاسلامي والتشجيع عليها نظراً لما تتمتع به الشريعة الاسلامية من مرونة.

٣ ـ اسبوع الفقه الاسلامي في شعبة الحقوق الشرعية من المجمع الدولي للحقوق المقارنة المنعقد في باريس سنة ١٩٥١م قرر بأن مبادىء الفقه الاسلامي لها قيمة تشريعية لا جدال فيها، وان هذه الشريعة بما تشتمل عليه من مذاهب فقهية قادرة على الاستجابة لجميع مطالب الحياة الحديثة.

وفي الشريعة الاسلامية توجد خاصة الثبات المرن، وهذا غير الجمود، كما أنها من هذه الناحية تختلف عن القوانين الوضعية.

ان التشريع الاسلامي يهدف إلى إقامة المجتمع الانساني الفاضل المتكامل وفقاً لمبادىء الاسلام وأخلاقياته ومن هنا تنشأ صفة الثبات في التشريع، وهذا المجتمع متفاعل مع حركة التاريخ في العالم ومتجاوب مع الحاجات المتجددة، ومن هنا تنشأ صفة المرونة التي تيسر للمجتمع أن يتطور ويستجيب للمتغيرات في داخله وفي العالم على أساس الانتقاء وليس على أساس الاستجابة لكل المتغيرات دون اعتبار لمقتضيات الثبات. ومن هنا تختلف الشريعة عن القوانين الوضعية فان هذه تنظم المجتمع انطلاقاً من الاعتراف بجميع المتغيرات حتى تلك التي يحدثها أفراد من الناس ثم تشيع بينهم، ولأن هذه القوانين لا تقوم على قاعدة اخلاقية فهي لا تأبه لما إذا خالفت أو وافقت تشريعاتها المبادىء الاخلاقية. مثلاً: يعتبر الزنا جريمة في الأديان، كما كان يعتبر عملاً غير اخلاقي في العرف الاجتماعي. ولكن حدث أن بعض مدارس علم النفس، وبعض الاتجاهات الفلسفية، وبعض المزايدات السياسية عملت على إشاعة الفكرة القائلة بأن الاتصال الجنسي خارج الحياة الزوجية الشرعية ليس عملاً شائناً، بل هو تصرف طبيعي تبرره الطبيعة ومبدأ الحرية. وقد اعتلى هذا الاتجاه فرصة النمو والانتشار في أوساط المجتمع حتى غدا الزنا عملاً شائعاً وغير محظور اخلاقياً لدى الرأي العام، وفي هذه المرحلة يأتي دور التشريع القانوني، فبدلاً من أن يضع حداً من أول الأمر للافكار الخاطئة حول الزنا ويحافظ على طهارة المجتمع سكت إلى أن غدا الزنا أمراً شائعاً ولم يعد من الممكن حظره بالتشريع القانوني، يأتي التشريع القانوني ليسبغ على الزنا الشرعية القانونية بعد أن تخلص، نتيجة لغياب القانون الرادع ـ من الحظر الاخلاقي وغدا عملاً طبيعياً تقضي به الحرية. وهكذا الحال في الربا. والاحتكار، بل حتى الاستعمار وجد له القانون الوضعي مبررات وأسبغ عليه الشرعية.

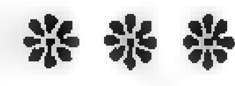


٣ ـ وفيما يعود إلى التمييز بين المواطنين بسبب الإنتماء الديني نلاحظ أن هذا الإتهام الذي يوجه إلى الإسلام يتضمن قدراً كبيراً من الجهل أو قدراً كبيراً من سوء النية.

إن الإسلام دين، ومن الطبيعي ألا يجبر مواطنيه الذين لا يؤمنون به كدين على أوضاع وممارسات لها طابع روحي عبادي تتنافى بشكل أو بآخر مع إيمانهم الديني، فما كان في التشريع العبادي في الإسلام من أحكام خاصة بالمسلمين فهو مبني على هذا الإعتبار. أما التشريع المدني الذي ينظم الحقوق والواجبات فهو ـ من حيث المبدأ أو الأساس ـ يعطي مركزاً حقوقياً متساوياً لجميع المواطنين دون استثناء ودون تمييز (هذا مع ملاحظة أساسية جداً، وهي أن الفقه الإسلامي، وخاصة ما يتناول الأحوال المدنية منه قد وضعت أسسه الكبرى وأكثر تفاصيله في عصر كانت الدول المسيحية تحرم أكثر من تسعين بالمئة من رعاياها من كل حق في المساواة أمام القانون مع طبقة النبلاء أو الأكليروس، وقد استمر ذلك إلى ما بعد الثورة الفرنسية، وحتى الثورة الفرنسية نفسها، حين وضعت قوانين الإنتخاب، حصرت حق الإنتخاب بخصوص المالكين، وحرمت الذين لا يملكون من هذا الحق) نقول هذا لنعقب عليه بأن من الطبيعي أن يتأثر الإجتهاد القانوني بالنسبة إلى الوضع الحقوقي للمواطن ببعض الإعتبارات السائدة، ويمكن أن تكون موضوع إعادة نظر على أساس من الإجتهاد الفقهي.

ومن الأمور التي تثار عادة في هذا الشأن أن دولة اسلامية لا بدّ أن يكون دينها الرسمي الإسلام، وفي هذا افتئات على اتباع الأديان الأخرى فيها. ونلاحظ هنا أن كون دين ما ديناً رسمياً للدولة ليس أمراً يتوقف على قرار رسمي يصدر من السلطة الحاكمة وإنما هو أمر ينبع من واقع كونه

الأكثرية الساحقة لشعب تلك الدولة من اتباع ذلك الدين، وفي هذه الحالة تحتاج السلطة الحاكمة نفسها إلى اعتراف من أكثرية شعبها بها لتنال الشرعية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن قانون الأكثرية هو الذي يجب أن يسود على جميع الشعب. ونحن نسوق هذه الملاحظات على افتراض أن تقوم في مجتمع اسلامي دولة تحكم باسم الاسلام، لنقول أنه في هذه الحالة لا يمكن أن تكون هذه الدولة موضوعاً للنقد من جهة الإعتبارات التي تقال في شأن الدولة الدينية انطلاقاً من النموذج الأوروبي في العصور الوسطى، ولا يصح إصدار حكم واحد على بناءين فكريين مختلفين في نظرتهما إلى الكون والحياة والإنسان لمجرد أنهما يحملان معاً سمة الدين، ففي هذه الحالات يقضي النهج العلمي بأن يتجه البحث النقدي إلى عناصر التنويع لا إلى السمات المشتركة.



٤ ـ وفيما يعود إلى مسألة التقدم وموقف الدين منها نلاحظ أن هذا الإتهام لا يمكن أن يوجه إلى الإسلام بوجه من الوجوه وشهادة التاريخ كشهادة الحاضر تثبتان أن الإسلام حافز نحو التقدم وليس عائقاً في سبيله وقد استطاع في الماضي، بالحوافز التي كونها، وبالروحية المنفتحة على الطبيعة والتاريخ التي غرسها في وعي معتنقيه، أن يكون قوة تقدمية كبرى، بل وحيدة في حقبة طويلة من التاريخ. وفي الحاضر لم يقف الإسلام في وجه معظم المتغيرات التي أدخلتها الحضارة الحديثة في العالم الإسلامي، طالما كانت هذه المتغيرات في نطاق العلم الوضعي والتنظيم المجتمعي، أما المتغيرات التي تتناول بالتشويه الأسس الأخلاقية والمعتقدية للمجتمع الإسلامي فقد عارضها ولا يزال يعارضها، ولا نرى في معارضته لها ما يشكل عائقاً في وجه التقدم البشري الحقيقي، فإنها تعود إلى إعلاء شأن

الغريزة في الإنسان وإطلاقها، وهي في رأي النخبة الواعية من رجال الفكر والروح في الحضارة المدنية تمثل الخطر الآتي الذي يهدد إنسان الحضارة بالدمار.

إن الذين يتهمون الإسلام بكونه يقف ضد التقدم لأنه دين قياساً على نموذج تاريخي حصل في العصور الوسطى والحديثة في أوروبا هم أقرب إلى السطحية منهم إلى العلم والموضوعية، فإن النماذج الفكرية والصيغ الحضارية لا يمكن أن تكون موضوعاً لحكم واحد لمجرد أنها تحمل اسماً واحداً، أو تنتمي إلى منابع واحدة، وإنما يحكم عليها، كما قلنا آنفاً، من خلال خصائصها المنوعة بالإضافة إلى فعلها التاريخي.

والذين يتهمون الإسلام بأنه ضد التقدم يحملون في أذهانهم معنى للتقدم ربما يكون، في بعض تفصيلاته مختلفاً مع مفهوم الإسلام عن التقدم، ومن هنا يأتي الإلتباس والنزعة الذاتية في إصدار الأحكام، فعلينا أن نتفق على مفهوم موحد للتقدم ثم نناقش على أساسه. ومن الطبيعي أن تختلف المناهج الفكرية والصيغ الحضارية فيما بينها في بعض التفاصيل الأساسية أو الثانوية بالنسبة إلى وضعية الإنسان في الكون، ومن ثم بالنسبة إلى الصيغة والوضعية التقدمية بالنسبة إليه. مثلاً، في نطاق الحضارة الحديثة، نجد أن ثمة فروقاً كبرى وأساسية بين مفهوم التقدم البشري في الإتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية ومفهوم التقدم البشري في الولايات المتحدة والعالم الغربي، بل في داخل كل وحدة حضارية (العالم الغربي) توجد فروق تفصيلية في مفهوم التقدم بين مجتمع وآخر.

***

إن جميع الإعتبارات المبدئية التي استنبطها الفكر الأوروبي من تجربته ليبرر بها اتجاهه إلى العلمانية في مؤسسته السياسية ليس لها في الفكر

الإسلامي ولا في التجربة الإسلامية أي منشأ يجعلها تصدق على الإسلام ومن ثم تكون مبررات للعلمانية في العالم الإسلامي.

نحن لا ننكر أنه كان يوجد في التاريخ باستمرار فساد وسوء استعمال للسلطة وكان هذا ينشأ من سوء الحاكمين وفساد الإدارة، ومن تخلف حركة الإجتهاد، ومن تواطؤ أصحاب المصالح، ولكن علينا أن نلاحظ أن هذا الفساد كان ينشأ من سوء الممارسة ـ وهو ما يمكن أن يحدث في أبعد المجتمعات عن الدين ـ ولم ينشأ من تخلف التشريع.

وقد ظهر هذا الفساد في المجتمعات الإسلامية في عصور الإنحطاط. وكان من الممكن التغلب عليه بإعادة الحياة إلى حركة الإجتهاد وإصلاح الإدارة، وتوجيه العناية نحو التحديث العلمي الطبيعي. ولكن الضربات الكبرى التي أصابت الإسلام في الشرق والغرب (اجتياح المجتمع الإسلامي في أسبانيا، اكتساح التتر لبلدان الخلافة الشرقية، الغزو الصليبي والتفاعلات التي أنشأها في داخل المجتمع العربي، وما رافق كل ذلك من تحطيم رهيب لمؤسسات الفكر والحضارة، ومناخات ثقافية غريبة) كل ذلك أدى إلى إحداث خلل عميق عطل القدرة على تجاوز الذات، وشل قدرة المسلم على العمل.

وقد بقي الوضع على حاله حتى جاء الإستعمار الحديث. والإستعمار الحديث يمثل حضارة مادية غالبة في مجتمع متخلف على الصعيد المادي والعلمي والتنظيمي لأنه توقف عن الحركة التي هي في صميم معتقده الإسلامي. وخبراء الحضارة التي أفرزت الإستعمار وكان الإستعمار ممثلها الذي عرفناها من خلاله يعرفون دروس التاريخ ـ منذ الإسكندر ـ ان استعماراً لا يغير البنية الثقافية والتشريعية في الشعوب المستعمرة لا يمكن أن يستمر، لأن ما سيحدث حينئذ هو إحدى حالتين: إما أن تبتلع الشعوب

المستعمرة مستعمريها، وإما أن تطردهم وتستعيد قيادها وفقاً لمفاهيمها الخاصة. ومن هنا فقد جاء الإستعمار يحمل معه صيغته الثقافية ليطبع بها جميع وجوه الحياة في المجتمع العربي، وقد كانت العلمانية هي من جملة ما جاء به الإستعمار إلى العالم العربي وسائر بلاد العالم الإسلامي.

وكانت عاقبة ذلك أن دخلت العلمانية إلى المجتمع العربي والإسلامي بوجه عام من الباب الواسع فغدا الحكم علمانياً، والتشريع علمانياً، وتبع ذلك علمانية السياسة والإقتصاد والتعليم، وسائر وجوه الحياة العامة في المجتمع السياسي، كل ذلك في سبيل تكوين نماذج في المستعمرات مماثلة في طريقة الحياة والنظرة إليها لما يسود في البلاد المستعمرة.

وهنا نتساءل:

هل جاء الإستعمار فوجد مشكلة كالتي عانتها أوروبا وحلها أو تجاوزها بالعلمانية؟ هل وجد صراعاً على السلطة بين علماء الدين ورجال السياسة؟ هل وجد صراعاً بين علماء الطبيعة وعلماء الدين؟ هل وجد اتجاهين في التشريع أحدهما يستلهم الشريعة الإسلامية والآخر يستلهم مصادر أخرى؟ إن الجواب المؤكد هو أن الإستعمار عندما جاء لم يجد شيئاً من ذلك أو غيره مما عرفته أوروبا قبل العصر الحديث على الإطلاق ليتوسل إلى حله أو تجاوزه بالصيغة الأوروبية وهي العلمانية. إن الإستعمار قد افترض مشكلة حيث لا مشكلة لأجل أن يطبق حله الخاص لهذه المشكلة المفترضة. لقد استورد الإستعمار المشكلة وأثارها على الورق فقط ليتسنى له أن يستورد حل المشكلة، لأن ذلك يناسب خططه الحاضرة والمستقبلة، لا لأن هذا الحل يناسب شعوب البلاد المستعمرة. بل لقد أدى تطبيق العلمانية إلى نشوء مشكلة لم تكن موجودة، فقد وجد نمط من الحياة والممارسات يخالف في قليل أو كثير المعتقدات والشرائع والتقاليد

والأخلاقيات التي كانت سائدة في المجتمع العربي، ولذا فقد حدث صراع وتنافر بين طريقة الحياة الأصيلة التي كان يمارسها الناس في ظل شريعتهم الإسلامية، وكانوا يشعرون في ظلها بتآخ وانسجام بينهم وبين العالم وبين الإنسان والمجتمع وطريقة الحياة الجديدة التي أحسوا بغربتهم عنها، وعدم فهمهم لها، وعدم انسجامها مع رؤيتهم للحياة والكون والإنسان، وقد سبب ذلك لهم قلقاً باطنياً عميقاً، وأدى إلى ظهور مشكلات معقدة في الشأن السياسي والإقتصادي والإجتماعي، وأدى كذلك إلى تنافر في داخل المجتمع السياسي بين السلطة وبين الشعب لا تزال جميع المجتمعات الإسلامية تعاني منه حتى الآن.

لقد كان العالم العربي ـ ومن ورائه العالم الإسلامي كله ـ يعاني في نهاية القرن التاسع عشر ـ عندما حصلت الهجمة الإستعمارية ـ من مشكلة تخلف المؤسسات وشيخوختها، ومن هنا فقد كان هذا المجتمع بحاجة إلى تحديث يقوم من جهة على العناصر الذاتية في الحضارة الإسلامية (الحركية، والإجتهاد، والأخلاقية، التوازن المجتمعي الخ. .) ويستفيد من جهة أخرى من تقدم العلم الطبيعي، وأساليب التنظيم السياسي والإداري في الغرب فيجمع بذلك بين الأصالة والحداثة، ويكون قوة فاعلة في العالم الحديث بين الشرق والغرب يمكن أن يفرض على العالم توازناً من نوع آخر غير توازن الرعب وغير توازن سياسة الوفاق الدولي. ولكن الذي حدث على يد الإستعمار واستجابة القيادات العميلة له في داخل العالم العربي هو غير ذلك. لقد جاء التحديث في صورة العلمانية من جانبها السلبي الذي يعني لا أصالة دون أن يرافقه الجانب الإيجابي من العلمانية وهو ما يعود إلى البناء العلمي وهو ما ينسجم مع المحتوى الحضاري الذي انتجه الإسلام. فأدى ذلك إلى استبعاد العناصر الذاتية في الحضارة الإسلامية، ومن ثم إلى تشويه

الوضعية الوجودية للإنسان العربي والمسلم بوجه عام، دون أن يرافقه أي تحديث في نطاق العلم الطبيعي وأساليب التنظيم، لقد بقيت المؤسسات معمورة بروح التخلف، وإن اتخذت الشكل التنظيمي السائد في الغرب، وجهد الإستعمار ـ على صعيد التعليم ـ في تغذية الأفكار الملائمة لمخططه البعيد المدى والذي لا ينتهي بانحسار سيطرته العسكرية على الأرض والإنسان، دون أن يعنى ببناء جيل تمكن من العلم الطبيعي ويكوّن المؤسسات الحديثة في البحث التي تستوعب علماء الطبيعة الجدد، وحينما ملك العالم العربي ـ بعد ذلك ـ شيئاً من حرية حركته، واستطاع أن يوجه عنايته نحو العلم الطبيعي جاء أبناؤه ليجدوا أنه لا يوجد في أوطانهم الاطر والمؤسسات الفنية التي تستوعبها، فحدثت الهجرة المعاكسة، هجرة الأدمغة نحو أوروبا والولايات المتحدة. لقد كانت العلمانية التي جاء بها الإستعمار مجرد وسيلة زاهية لتفريغ الأمة من مضمونها الحضاري الأصيل، ودفعها إلى عالم حضاري يحتوي روحية غريبة عليها، بعيدة عنها، لا يمكن أن تنسجم معها رغم جميع الظواهر الخادعة. وستظل الأمة ضحية تمزقات وتشنجات داخلية مستمرة إلى أن تستعيد هويتها الحضارية فتجمع بين الأصالة والحداثة.



لقد طبّق الإستعمار في العالم الإسلامي مستويين من العلمانية: في العالم العربي وسائر أنحاء العالم الإسلامي علمانية معتدلة، وفي تركيا الكمالية علمانية متطرفة.

لقد بقي للإسلام في العالم العربي قوانين الأحوال الشخصية (وهذه زالت في السنين الأخيرة في بعض الدول العربية: تونس، اليمن الشعبية الديمقراطية مثلاً) والتعليم الديني في المرحلة الإبتدائية والمرحلة الثانوية

(بصورة جزئية وبتمويل شعبي) أما في الجامعات فلا يوجد تعليم ديني على الإطلاق، مع ملاحظة أن بعض المواد (التاريخ، علم الأحياء) تدرس بروح مغايرة للدين وللأمانة العلمية في كثير من الحالات. ونفوذ ثقافي محدود يعتمد على إمكانات فردية أو مؤسسية ضعيفة غالباً (كتب، مجلات دينية، حفلات ومهرجانات دينية، منشورات) هذا إلى جانب حضة لا تكاد تذكر في الإعلام الرسمي للمناسبات الدينية كخطب الجمعة وما إليها.

وفي تركيا أعلن حكامها بقيادة أتاتورك في أعقاب الحرب العالمية الأولى، بعد إلغاء الخلافة الإسلامية، علمانية الدولة التركية، فألغى اعتماد الشريعة الإسلامية في القانون والقضاء، وأدى ذلك إلى إلغاء قوانين الأحوال الشخصية بطبيعة الحال. وإلغى التعليم الديني وتعليم تلاوة القرآن، بل غدا ذلك محرماً بحكم القانون، وألغى اعتماد الحرف العربي في الكتابة التركية واعتمد بدلاً منه الحرف اللاتيني، وبالإجمال: لم يترك شيئاً يصل تركيا المسلمة بدينها الإسلامي والعالم إلا وقضى عليه أو وضع الخطط للقضاء عليه، تحت شعار «التغريب» وإلحاق تركيا بالغرب وقطع صلاتها بالشرق والعالم الإسلامي والعالم العربي.

لماذا اتجهت تركيا هذه الوجهة؟ وما الأهداف التي ابتغت القيادة التركية الوصول إليها من وراء هذا العمل، وماذا حققت هذه العلمانية لتركيا بعدما يزيد على نصف قرن من العمل بها؟

لقد كان في القيادات التركية رجال حاقدون على العروبة والإسلام، لهم أصول دينية غير أسلامية هم اليهود والذين دخلوا الإسلام في وقت ما وتغلغلوا في الإدارة العثمانية، وقادوا جانباً من الحياة السياسية السرية في الدولة العثمانية، وكان في القيادة التركية إلى جانب هؤلاء رجال أخذ بألبابهم البريق الساطع لأوروبا: تنظيمها، علمها، قوتها، واستسلموا

لدعاية تقول: إن كل ذلك جاء من انسلاخ أوروبا عن دينها وعن تقاليدها واحدها باسباب العلمانيه.

وقد كان الغرب يريد أن ينصب في العالم الإسلامي، في مركز الخلافة منه، النموذج الحياتي الغربي المضاد للإسلام ليستهوي بذلك الدويلات التي كان قد عزم على تكوينها في العالم العربي، الذي يشكل قلب الإسلام الحضاري والتشريعي والفكري، والذي لم يكن لذلك، من السهل عزله عن تراثه الإسلامي واقتلاعه من جذوره دفعة واحدة على نحو ما حدث في تركيا، فتكون تركيا نموذجاً دعائياً يساهم في تكوين المناخ الفكري الملائم لتطبيق العلمانية في سائر أنحاء العالم العربي، وبذلك يسهل عليه الوصول إلى هدفه الذي أشرنا إليه سابقاً وهو الذي يرتكز ـ منذ الأسكندر ـ على الحقيقة التالية: «إن استعماراً لا يغير البنية الثقافية والتشريعية في الشعوب المستعمرة، لا يمكن أن يستمر..».

هذا بالنسبة إلى العالم العربي، أما بالنسبة إلى العالم الإسلامي غير العربي فقد كان المقصود إعطاء نموذج يحقق بالإضافة إلى الهدف الآنف الذكر عزل هذه الشعوب الإسلامية عن اللسان العربي، وعن الثقافة العربية، ومن ثم عن التأثير العربي، ومن ثم يفقد العالم العربي عمقه الإسلامي فيضعه في مواجهة التحديات والخطط المرسومة له، ويعزل العالم الإسلامي ـ كل دولة منه على انفراد ـ عن عمقها العربي فيفقدها بذلك الدعم السياسي والمعنوي، ويستفرد كل شعب دون أن يخشى اعتراضاً من أحد، ويكون بذلك قد أفقد العالم العربي مركزه الفريد العظيم باعتباره القلب والعقل في حضارة عالمية وثقافة عالمية. ويتجه الجهد، بعد ذلك، إلى تنمية السمات الخاصة بثقافة كل شعب على انفراد بل يتجه الجهد إلى محاولة عزل بعض العالم العربي عن بعضه الآخر بتنمية اللهجات العامية في

كل قطر بحيث تنمو لكل قطر ثقافته ذات المقومات الاقليمية الخاصة وتكتب هذه الثقافة بلهجة تختلف عن لهجة القطر الآخر، وهكذا يتم التفتيت الثقافي والروحي للعالم العربي، بعد أن تم تفتيته جغرافياً، وإدارياً، وسياسياً، وتشريعياً. .

إن دفع تركيا نحو العلمانية من قبل الغرب، واستثمار بعض القوى الحاكمة المنحرفة فيها في ذلك الحين، كان جزءاً من خطة واسعة النطاق، بعيدة الأهداف، تتجاوز تركيا نفسها لتصيب بآثارها الملائمة للغرب وللشرق، العالم العربي كله، ومن ورائه العالم الإسلامي، والحديث عن تفصيل ذلك طويل لا تتسع له هذه المعالجة الإقتصادية والعسكرية. إنها في الحقيقة لم تحقق مستويات أعلى مما حققه غيرها، ومعدلات النمو فيها ليست أعلى من معدلات النمو في غيرها، ولا يزال اقتصادها متخلفاً كاقتصاد غيرها، وربما أكثر تخلفاً في بعض الحالات. . هذا إلى جانب ما سببت العلمانية من تمزقات لا تزال حية تنزف حتى الآن في جسم المجتمع التركي بين القاعدة الشعبية العريضة الحريصة على إيمانها وقيمها وبين القلة القليلة الماضية في التقليد والإتباع للغرب مضحية بأصالتها سعياً وراء حداثة لم تنفعها شيئاً بدون الأصالة والأمانة للجذور العقيدية، والتاريخية، والحضارية هذا من جهة، ومن جهة أخرى: الإنفصام بين معظم الشعب وبين قياداته السياسية التي كانت مضطرة في غالب الأحيان إلى مصادرة الحرية، وهدر الكرامة الإنسانية في سبيل حمل الشعب على الأخذ بصيغة العلمنة والتحديث الغربي دون جدوى. . ومع ما رافق ذلك من المساخر المضحكة التي نتجت عن بعض تطبيقات (التغريب) كتوحيد الزي وما إلى ذلك من تطبيقات.

* * *

بعد هذا العرض والتحليل للعلمانية في ذاتها، وللعلمانية في مواجهة المسيحية، ثم للعلمانية في مواجهة الإسلام، ينتهي بنا البحث إلى مواجهة الدعوة إلى العلمانية في لبنان في ظل الشعارات المرفوعة في هذه الأيام السوداء من قبل سياسيين، ومثقفين، وصحافة عن الخيرات والبركات التي ستحل على لبنان حين يقيم نظاماً علمانياً وعن الشرور والآلام التي سيتجاوزها بالعلمانية. إن الفكرة التي أشرنا إليها آنفاً تجمل هذه الشعارات كلها: «إننا سنبقى في مستنقع التخلف ما دمنا أمناء لحياتنا الدينية وسنخرج من التخلف ونلحق بالعالم المتقدم بمقدار ما نتخلى عن معالم الدين في نظامنا ومؤسساتنا».

فلنفحص، بتجرد وموضوعية، بعيداً عن المزايدات، ومحاولات الكسب السياسي، مدى ما في هذه الدعوة من حق ومدى ما فيها من ضلال.

ولكن لا بد، قبل هذه النقطة من البحث، من الإشارة إلى فكرة كانت في الماضي ولا تزال حتى الآن ترفع أمام أعين الجماهير ويستخدمها سياسيون ومثقفون ورجال إعلام لجذب هذه الجماهير نحو صيغ في الحياة وفي الفكر تبعدها عن دينها وعن تراثها وعن تقاليدها الأصيلة النابعة من رؤيتها الحضارية وحسها الأخلاقي، وهذه الفكرة هي: أننا سنبقى في مستنقع التخلف ما دمنا أمناء لحياتنا الدينية، وسنخرج من التخلف ونلحق بالعالم المتقدم فنزداد قوة، وثراء، وسعادة بمقدار ما نتخلى عن محتوانا الديني. وإن الإسلام وما يمثل في حياتنا من قيم، وما بقي منه في حياتنا من نظم، وما نأخذ أنفسنا بممارسته من وصايا الإسلام وتشريعاته في حياتنا، كل ذلك مسؤول عن تخلفنا، وضعفنا، وانحطاط حياتنا السياسية والثقافية والاجتماعية، بل إن هزائمنا العسكرية ـ وعلى رأسها هزيمة حزيران ـ تعود إلى وضعنا هذا. ولذلك فما علينا إلا أن نخرج من عالمنا الثقافي والعقيدي

والتشريعي هذا لنمسك بناصية التقدم والقوة والنجاح.

هذا الكلام وأمثاله كان يقوله المبشرون، وقاله ولا يزال يقوله المستشرقون الذين يعمل بعضهم كخبراء في وزارات الخارجية ووزارات المستعمرات (سابقاً) في بلادهم ويقوله باستمرار سياسيون هنا وهناك، ومثقفون ورجال إعلام. وهو كلام يقوله بعض أصحابه نتيجة للجهل، ويقوله بعضهم بدافع من سوء النية حتى لا نصفهم بأسوأ من ذلك.

ووجه الخطأ في هذه الفكرة هي أنها تنشىء علاقة بين المعتقد وبين التقدم المادي للإنسان والمجتمع، فتجعل المعتقد الديني مسؤولاً عن التخلف، وتجعل معتقداً آخر غير ديني، سبباً للتقدم والفلاح. والحقيقة أن العلم الطبيعي، والتقدم المادي يتمان بتوفر عاملين في الإنسان والمجتمع أية كانت عقيدته، وهما التصميم والإرادة من جهة وحسن التنظيم من جهة أخرى. ولذا نجد في هذا العصر ـ كما في جميع العصور ـ أن مجتمعات تدين بعقائد متفاوتة وربما متناقضة حققت تقدماً مادياً باهراً ومتساوياً أو متقارباً لأنها أرادت وصممت على أن تصنع التقدم المادي وهيئت له وسائله التنظيمية: فأميركا الرأسمالية ـ وكذلك أوروبا الغربية ـ مع ما في هذه المجتمعات من محتوى مسيحي يقل أو يكثر حققت تقدماً مادياً باهراً في حياتها. وفي مقابلها الإتحاد السوفياتي الماركسي اللينيني، وكذلك أوروبا الشرقية مع تقلص نفوذ الروح الديني في هذه المجتمعات نتيجة لخطها العقيدي المادي حققت كذلك تقدماً باهراً في حياتها، ونذكر اليابان مع عقيدتها البوذية التي لم تمنعها قط من أن تحقق أقصى مستويات التقدم المادي، وثمة عشرات من الأمثلة في الحضارة الحديثة والحضارات القديمة. إن العلم الطبيعي وإنجازاته في الحياة المادية يمكن أن يتحققا في أي مجتمع يمتلك الإرادة على صنع التقدم وحسن التنظيم مهما كانت

عقيدته. أما العقيدة فلا علاقة لها بهذا الأمر مع فقدان الإرادة وحسن التنظيم. إن العقيدة وما يترتب عليها من ممارسات عبادية وغيرها تصنع الجانب الآخر من الإنسان.. إنها تصوغ نظرته إلى الحياة، وأخلاقياته، وتمنحه الغنى الباطني، باختصار: إنها تصنع إنسانيته التي تجعله يتصرف بقدرته وقوته وثروته على هذا النحو أو ذاك، تجعله يتصرف على نحو يحقق الظلم والعدوان في داخل مجتمعه وفي العالم.

وفي هذا السياق نعود إلى الحديث عن تركيا العلمانية لنتساءل: ماذا حققت تركيا ـ خلال ما يزيد عن نصف قرن من أخذها بالعلمانية ـ من تقدم مادي، وعلمي، ومجتمعي يزيد على ما حققت سائر الدول العربية والإسلامية التي لم تأخذ بالعمانية؟ هذا مع كونها الولد المدلل للغرب ـ وللشرق في بعض الحالات ـ الذي يأخذ أكبر قسط من المعونات.

علمانية الدولة اللبنانية

علمانية الدولة اللبنانية

ذكرنا في تحليل العلمانية أن مفهومها يتكون من أمرين:

الأول: كون شرعية مصدر السلطة غير مستمدة من الدين.

والثاني: كون التشريع في الدولة غير قائم على الدين. فالعلمانية تقابل مفهوم الدولة الذي ظل سائداً في أوروبا إلى حين نشوب الثورة الفرنسية، والقائم على: وحدة الكنيسة مع الدولة، ووحدة العرش مع المذبح، وبكلمة: دولة الحق الإلهي.

وانطلاقاً من هذا المفهوم للعلمانية نواجه الدولة في لبنان لنرى أين تقع منها.

أولاً ـ هوية الدولة والنظام من حيث الموقف من الدين:

من هذه الجهة نلاحظ أن الدولة اللبنانية علمانية، وان النظام علماني، فان الدستور اللبناني لا ينص على هوية دينية للدولة، كما لا ينص على هوية دينية للنظام، فليس في الدستور ولا في القوانين نص يشتمل على اعتبار دين معين ديناً رسمياً للدولة، ومن ثم فالدولة اللبنانية ليست دولة دينية بالتأكيد،

انها ـ بهذا اللحاظ ـ دولة علمانية. لكنها ـ كما أنها ليست دولة دينية ـ ليست، في الوقت نفسه، دولة ملحدة إن المادة التاسعة من الدستور اللبناني تنص على ما يلي:

«حرية الاعتقاد مطلقة. والدولة بتأديتها فروض الاجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتكفل إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها على ألا يكون في ذلك اخلال في النظام العام. وهي تضمن أيضاً للاهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية».

ومن هنا نستطيع أن نقول عن الدولة اللبنانية أنها دولة مؤمنة، أي أنها تعترف بمبدأ الايمان الديني دون أن تعتبر ايماناً بعينه، ودون أن تجعل من ايمان بعينه مرتكزاً تستمد منه الشرعية، أو تستوحي مباده على صعيد التشريع.

ثانيا ـ شرعية السلطة في الدولة اللبنانية:

ان السلطة في الدولة اللبنانية لا تعترف لأي مبدأ ديني على الاطلاق بانه مصدر لشرعيتها. ان شرعية السلطة بموجب الدستور مستمدة من الشعب اللبناني الذي يمثله مجلس النواب الذي هو مؤسسة التشريع في الدولة، والدستور اللبناني ينص صراحة على ذلك.

فالسلطة الإجرائية والتنفيذية (رئيس الجمهورية ـ الحكومة) تدين بوجودها وشرعيتها للشعب باعتباره مصدراً للسلطة، ممثلاً في مجلس النواب اللبناني المنتخب من قبل الشعب.

والسلطة التشريعية (مجلس النواب) تستمد وجودها وشرعيتها من الشعب ـ باعتباره مصدراً للسلطات ـ بالانتخاب الديمقراطي المباشر.

والسلطة القضائية تستمد وجودها وشرعيتها ـ عبر السلطتين السابقتين ـ من الشعب.

ولا يعترف الدستور اللبناني لأي مصدر آخر ـ غير الشعب ـ ديني أو غير ديني بكونه منشأ لوجود السلطات أو شرعيتها ومن هنا يظهر أن السلطة في الدولة اللبنانية في جميع أقسامها، سلطة علمانية.

نعم ان الذين يتولون هذه السلطات يجب أن يكون لهم ـ شكلياً ـ انتماء ديني إلى هذا الدين أو المذهب أو ذاك، ولكن مذهبهم الديني ليس هو مصدر شرعية السلطة التي تولوها. إن هذا الواقع هو ما يسمى بـ(الطائفية السياسية والإدارية) وهو واقع قديم في لبنان ثبته في دولة الاستقلال نص دستوري تتضمنه المادة ٩٥ من الدستور اللبناني الآتي نصها، وتصرح المادة المذكورة بأن هذا الوضع مؤقت «التماساً للعدل والوفاق» وسنتحدث في قسم آت من هذا الفصل عن الطائفية السياسية والإدارية. الذي يهمنا أن نقرره الآن هو أن مصدر السلطة ليس الانتماء الطائفي. ان هذا الشخص الطائفي أو ذاك هو بموجب المادة ٩٥ «موضوع» لتولي هذه السلطة أو تلك من الشعب اللبناني بكامله، وشرعية سلطته تنبع من هنا لا من الاعتبار الديني، فالاعتبار الديني ليس منشأ لشرعية السلطة.

ثالثاً ـ التشريع:

ان التشريع القانوني العام في لبنان علماني، يقوم به رجال علمانيون (زمنيون) منتخبون من قبل الشعب، ويتم التشريع وفقاً للأصول والطرق التي يجري التشريع على منوالها في سائر الدول العلمانية في العالم، ويستمد المشرعون افكارهم ومبادئهم من المنابع القانونية السائدة في الدول العلمانية في العالم. ولا يخضع التشريع اللبناني لأي اعتبار ديني ناشىء من أي

مذهب من المذاهب الدينية في لبنان، فهو لا يستوحي نظام المحرمات أو الواجبات في أي مذهب ديني، كما أنه لا يستوحي الأصول التشريعية لأي دين.

أما التشريع الخاص بالأحوال الشخصية (الزواج، والطلاق والنفقات، واحكام الأولاد والمواريث.. وما إلى ذلك) فهو يتبع المذاهب الدينية للطوائف الدينية في لبنان، وكل طائفة تتبع في هذا الشأن تشريعها الديني الخاص بها. وقد مر هذا الوضع التشريعي الخاص بالأحوال الشخصية في عدة مراحل منذ العهد العثماني اشهرها الخط الهمايوني الصادر في ١٨ شباط ١٨٥٨م. وثبت في الدستور اللبناني لدولة الاستقلال في المادة التاسعة من الدستور، وقد نصت على ما يلي:

«حرية الاعتقاد مطلقة. والدولة بتأديتها فروض الاجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب وتكفل إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها على ألا يكون في ذلك اخلال في النظام العام. وهي تضمن أيضاً للاهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية».

***

من هذا التحليل يتضح لنا أن الدولة اللبنانية علمانية تفسح للإيمان الديني مكاناً ليس في هيكل السلطة، ولا في هوية النظام، ولا في مجال التشريع ، وانما من حيث الاعتراف بالايمان الديني. واحترام الأديان، فهي بهذا اللحاظ دولة علمانية مؤمنة.

وهنا يأتي التساؤل عن مدى صحة دعوى أن الدولة اللبنانية علمانية مع وجود ظاهرتين فيها: احداهما الطائفية السياسية، وثانيهما انظمة الأحوال الشخصية، وكلا الأمرين ناشىء من اعتبار ديني، فالطائفية السياسية تعني

توزيع السلطة السياسية وما يتفرع عنها بين الطوائف الدينية. وانظمة الأحوال الشخصية هي قوانين وأحكام دينية لم تصدر عن الشعب من خلال هيئة تشريعية، ولم يكن للدولة باعتبارها مؤسسة سياسية للمجتمع كله أي دخل في تشريعها واصدارها.

ونحن لا نوافق على أن الطائفية السياسية تتنافى مع علمانية الدولة (ونبادر فنقول أننا ندعو إلى الغائها بصورة شاملة للاعتبارات التي سنذكرها فيما بعد) اما قوانين الأحوال الشخصية فلنا فيها، وفي علمانية الدولة بالنسبة إليها، رأي نعرضه بعد أن نعالج مسألة الطائفية السياسية.

أ ـ الطائفية السياسية

المجتمع اللبناني متنوع الدين، وخصوصية المجتمع اللبناني في العالم هي هذا التنوع، فمع أن الماضي والحاضر شهدا في تاريخ المجتمعات السياسية نماذج كثيرة لمجتمعات متنوعة الدين إلا أن درجة التنوع كانت دائماً محدودة، ولم تبلغ ـ فيما نقدر ـ أبداً درجة التنوع التي يشتمل عليها المجتمع السياسي اللبناني مع وجود توازن بين الجماعات الدينية الكبرى يحول دون تسلط احدى الطوائف بشكل مطلق.

وقد تكوّن المجتمع اللبناني عبر التاريخ من هذه الطوائف الدينية نتيجة لعدة عوامل.

ولبنان من هذه الجهة بالنسبة إلى الطوائف التي يتكون منها شعبه أكثر من وطن، إنه مجال تعبير ايماني عن الذات، إنه وجد من الأساس بالنسبة إليها من زاوية ايمانية، وليس فقط من زاوية وجودية ـ سياسية محضة. ففي قوام معناه يكمن البعد الإيماني ذاته، وإذا تجرد من هذا البعد الايماني فانه يفقد شيئاً من قوام معناه. وقد رأينا أن واضعي الدستور قد أخذوا هذه الحقيقة بنظر الاعتبار فعبروا عنها في صلب الدستور اللبناني (المادة ٩) ومن

هنا اعتبرنا الدولة اللبنانية دولة مؤمنة، وان لم تكن في الوقت نفسه دولة دينية بل دولة علمانية.

بهذا الاعتبار: الطائفة وحدة ثقافية في المجتمع السياسي.

والطائفة ـ بهذا الاعتبار أيضاً ـ طائفة دينية وليست طائفة سياسية.

وتنوع الحياة الاجتماعية والثقافية الناشىء عن تعدد الطوائف الدينية في المجتمع السياسي هو ما نصطلح عليه بـ(الطائفية الدينية).

ومن المؤكد أن وجود الطائفية الدينية في المجتمع السياسي لا يتنافى مع كون الدولة علمانية (تستمد شرعية السلطة فيها من الشعب، ويكون الشعب فيها مصدر السلطات، ولا تتبع في تشريعها اصول واحكام أي مذهب ديني ومن ثم فلا يكون لها ولا للنظام الذي تديره وتشرف عليه أية هوية دينية). وامامنا في العالم الغربي الديمقراطي عدة دول علمانية تتكون شعوبها من طوائف دينية متعددة.

إن هذه الطوائف تشكل الكتل الكبرى التي يتكون منها المجتمع السياسي في لبنان، وتعيش اكثرية هذه الطوائف منذ القدم في مناطق جغرافية مستقلة عن بعضها بدرجات متفاوتة.

وقد عرفت هذه الطوائف فيما بينها خلال التاريخ علاقات تتراوح بين حسن الجوار، والتعايش السلمي، واللامبالاة، والحرب.

وقد اعتمد معظمها طوال تاريخه على حماية معنوية أو سياسية مباشرة من قبل دول اجنبية وانما حدث هذا نتيجة للعلاقات التي كانت تتسم بالتوتر بين هذه الطوائف.

إن هذه الطوائف بما تكوّن لديها من خصائص عبر التاريخ، وبما

تعيشه من تاريخ الخصومات ومشاعر الشك والخوف والتربص قد وضعت في سنة وفي صيغة مجتمع سياسي موحد هو الوطن اللبناني، وهكذا وجدت هذه الطوائف نفسها في مجتمع سياسي تكون كل واحدة منها جزء منه إلى جانب اجزاء اخرى اخذت سمة المواطنين، ووجدت القيادات السياسية التي كانت تحكم هذه الطوائف نفسها وقد غدا لها بعد وطني أوسع بكثير، من الناحية النظرية، من بعدها السياسي الطائفي الذي كان لها في الماضي.

لقد دخلت هذه الطوائف في صيغة سياسية واحدة، تقودها بناها الفوقية القديمة وتعمر قلوبها المخاوف والآمال.

ويطول بنا الحديث إذا أردنا أن نفصّل القول في المخاوف التي لا شك فيها: لقد كانت كل طائفة كبرى تخاف من طغيان طائفة كبرى اخرى عليها فيما تحرزه لنفسها من خيرات الدولة الجديدة. وكانت الطوائف الصغرى تخاف من طغيان الطوائف الكبرى عليها وابتلاعها، وكانت القيادات السياسية في داخل الطوائف تغذي هذا الخوف.

هل لهذا الخوف ما يبرره..؟ يبدو أن الأمر كذلك.

إذن، لقد دخلت هذه الطوائف في الصيغة الجديدة ولها مطامح سياسية ولها مخاوف سياسية وقد دخلت في هذه الصيغة بصفة كونها وحدات سياسية إلى جانب كونها وحدات ثقافية ومن ثم فهي تشبه أن تكون أحزاباً سياسية من طراز خاص.

وقد لاحظ الدستور اللبناني هذه الحقيقة فنص في المادة الخامسة والتسعين على ما يلي:

«بصورة موقتة والتماساً للعدل والوفاق تمثل الطوائف بصورة عادلة

في الوظائف العامة، وبتشكيل الوزارة، دون أن يؤدي ذلك إلى الاضرار بمصلحة الدولة».

ان هذه المادة تتضمن الأساس التشريعي لتنظيم الوظيفة الإدارية في لبنان على أساس طائفي وقد استوحيت هذه المادة في قانون الانتخابات الذي يوزع التمثيل النيابي بين الطوائف والمناطق على أساس طائفي، ومن هنا يتضح أن المشرع والمقنن نظرا إلى الطوائف من حيث كونها ممثلة في الدولة، على أساس أنها أحزاب سياسية أو كتل سياسية، لا على أساس أنها بنى ثقافية، وهذه هي الطائفية السياسية والإدارية في لبنان.

وعلى هذا الضوء فنحن نذهب إلى أن توزيع السلطة والإدارة في الدولة بين الطوائف لا يتنافى مع كون الدولة علمانية، لأن الطوائف هنا منظور اليها من حيث كونها كتلاً وأحزاباً سياسية لا من حيث كونها وحدات ثقافية دينية، وآية ذلك أن ممثلي هذه الطوائف يدخلون إلى الدولة ـ في السلطة والتشريع والإدارة ـ ليشرّعوا ويطبقوا قوانين ومناهج علمانية لا تمت إلى الدين بصلة بل تخالف هذا الدين أو ذاك أو جميع الأديان في كثير من الحالات.

والمطالبة بالغاء الطائفية السياسية ليس لأجل علمنة الدولة ـ لأنها مع هذا الوضع علمانية بالفعل ـ وانما لأجل تطبيق أفضل لفكرة العدالة، إذ من الواضح أنه ليس ثمة علاقة ضرورية بين العلمانية من جهة والعدالة والتقدم من جهة أخرى. ونتذكر هنا ما حصل في فرنسا العلمانية بعد الثورة الفرنسية حين حصرت القوانين حق الاقتراع لانتخاب نواب الشعب بالفرنسيين المالكين دون غيرهم من الفرنسيين.

***

علينا أن نعي دائماً حقيقة أساسية في هذه المسألة، وهي: أن الطائفية السياسية لم تنشأ في لبنان من الطائفية الدينية، ولم تنشأ بسبب تشريع ديني من هذه الطائفة أو تلك، وانما جاءت الطائفية السياسية من تشريع وضعي (علماني) أي أنها نتاج سياسي علماني، وليست نتاجاً دينياً. وعلى الرغم من أن المادة الخامسة والتسعين من الدستور نصت على أن هذا الوضع المؤقت قد اختير «التماساً» للعدل والوفاق» فان من المؤكد أن فكرة العدالة لم تكن هي الحافز على هذا الاختيار، وانما اختير هذا الوضع بدافع من عاملي الخوف والاستئثار. إن خوف بعض الطوائف من البعض الآخر، وقوة بعضها عند تأسيس الدولة وضعف البعض الآخر، دفع إلى انشاء هذه الصيغة لحفظ امتيازات الأقوياء على صعيد الطوائف من جهة ولحفظ المركز الممتاز الذي كانت تحتله القيادات السياسية في داخل كل طائفة من جهة أخرى، (وان كان هذا الأمر يبدو لنا مشكوكاً فيه، فإن التحليل يظهر أن هذه القيادات خلال ثلث قرن كانت عرضة للتبدل بنسبة اعلى مما حدث في دول غير طائفية).

إن الدستور اللبناني في مادته الثانية عشرة يستجيب لفكرة العدالة في الحقوق:

«لكل لبناني الحق في تولي الوظائف العامة، لا ميزة لأحد على الآخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة».

ولكن مضمون المادة الخامسة والتسعين، والعرف الذي نشأ عنها في مجال التمثيل النيابي، هذا العرف الذي تحول إلى قانون يوزع التمثيل النيابي على أساس طائفي، هذا كله نسف فكرة العدالة - على صعيد الواقع العملي - من أساسها. وأدى، بسبب فقدان العدالة إلى حالة من التخلف جعلت الدولة عاجزة عن الاستجابة للمتغيرات من جهة وتحقيق الانماء المتوازن في الوطن من جهة اخرى.

ان الدستور اللبناني والقوانين تنص على أن اللبنانيين يتحملون واجبات المواطنة بدرجة متساوية (ولا يجوز هنا أن نقع في خطأ فهم التساوي على أنه يعني التماثل وانما يعني التكافؤ حسب المقدرة والموقع الوظيفي في المجتمع السياسي).

وهذا التساوي في تحمل الواجبات أمر واقع ومحقق (على الأقل بالنسبة إلى المواطنين الذين ينتمون إلى الطوائف الأقل حظاً في الامتيازات، لأن ثمة اتهاماً بأن بعض الطوائف والفئات ذات الحظوة لا تقوم بواجباتها بدرجة كافية).

في مقابل هذا (التساوي في تحمل الواجبات) نجد أن اللبنانيين غير متساوين في النظام، من حيث الحقوق، بل هم متفاوتون بالنسبة إليها تفاوتاً فاحشاً.

إن التشريع الوضعي العلماني (المادة ٩٥) والعرف القائم جعلا الانتماء الطائفي هو الذي يحدد للبناني حجم حقوقه وفقاً لجدول تراتبي تحتل الطائفة المارونية قمته العليا (وعلينا أن نعي هنا أن الحقوق لا يمكن أن تعتبر بمقياس كمي فقط، وانما يجب أن تعتبر بمقياس نوعي أيضاً) بينما نلاحظ في مقابل تحديد الحقوق، ان الانتماء الطائفي لا يحدد حجم الواجبات لهذا اللبناني أو ذاك، بل يتحمل اللبنانيون واجبات المواطنة بدرجة متساوية بقطع النظر عن انتماءاتهم الطائفية.

وينعكس التفاوت الذي أشرنا اليه بين الحقوق التي يتفاوت المواطنون بالنسبة إليها والواجبات التي يتساوون فيها على المناطق الجغرافية التي يتواجد فيها التكتل البشري لهذه الطائفة أو تلك، فهذه المنطقة أو تلك يكثر حظها أو يقل من مشاريع الانماء في الموازنة العامة بمقدار ما تكون اغلبية

السكان فيها منتمية إلى طائفة معينة ذات قوة في التسلسل التراتبي للنظام الطائفي.

كما أن هذا الوضع الظالم قد أدى إلى سلسلة من الشرور كثر الحديث عنها في الآونة الأخيرة تسببت في تفريغ الدولة من جوهر معناها وهو كونها مؤسسة سياسية لجميع أبنائها، وأدت إلى الشعور ـ على مستوى الطوائف ـ بأن الدولة مشروع لخدمة طائفة مستأثرة على حساب سائر الطوائف الأخرى ـ وعلى مستوى الشعب ـ بانها مشروع يهمل المصالح الأساسية والحيوية للجماهير.

وادى هذا الوضع الظالم إلى نمو مشاعر الخوف والغبن والشك في جدوى أي اصلاح.

كما ان هذا الوضع الظالم وما نتج عنه من تفاعلات قد حال دون تنامي الشعور بالوحدة الوطنية في وطن حديث عهد بالتكوين، بل لقد ساهم هذا الوضع في تمزيق الوحدة الوطنية، فلم يوجد في لبنان لدى قطاعات واسعة من الشعب اللبناني شعور بالوطن، بالانتماء إلى كل الأرض اللبنانية، والانتماء إلى كل الشعب اللبناني، وبدلاً من ذلك تأصل الشعور بالانتماء إلى الوسط الجغرافي الذي تقيم فيه الطائفة، فيجب أن ينال من الدولة كل حظوة بعيداً عن الاعتراف بضرورة وضعه في اطار كلي للوطن في مسألة التنمية. كذلك تأصل الشعور بالانتماء إلى الطائفة دون أن يرافق ذلك شعور موازن بحاجات مجمل الشعب الذي يشتمل على الطوائف الأخرى.

* * *

ان هذه الملاحظات تقودنا إلى التمييز بين الطائفية الدينية والطائفية السياسية لنكتشف ان استمرار الثانية جريمة في حق الوطن والمواطن.

ان الطائفية الدينية هي مظهر الالتزام الديني لجماعة من الناس بعقيدتها وشريعتها وعاداتها وتقاليدها، فهي مظهر ديني ثقافي للكتلة من المجتمع تتمثل فيها جميع فئاته. ينوعها هذا المظهر الديني الثقافي في مناخ حضاري خاص في نطاق الاطار الحضاري العام الذي يشمل المجتمع كله. ويتعدى حدود الطوائف بأسرها. والولاء الطائفي هنا ليس ضد الولاء الوطني، وانما هو مواز له ومحتوى فيه.

أما الطائفية السياسية التي عرضنا بعض افاعيلها فان الولاء الطائفي ـ بالنسبة اليها ـ يكون سابقاً في النفس على الولاء الوطني ويكون مضاداً له في بعض الحالات.

إن هذه الملاحظات تقودنا إلى رؤية مدى ما في الطائفية السياسية من اخطار مستقبلية متوقعة إلى جانب ما سببته من اخطار فعلية، ولذا فهي تدفعنا إلى العمل في سبيل الغائها على كل صعيد في الدولة فوراً أو وفقاً لجدول زمني قصير متقارب المراحل.

ب ـ قوانين الأحوال الشخصية

وينتهي بنا هذا البحث أخيراً إلى قوانين الأحوال الشخصية الدينية. ففي لبنان تنظم الطوائف الأحوال الشخصية لأتباعها وفقاً لقوانين دينية تؤمن هذه الطوائف بشرعيتها وقدسيتها. وقد اقرت الدولة اللبنانية هذه القوانين الدينية للأحوال الشخصية وانشأت الأجهزة الدينية اللازمة لهذه الغاية.

ودعاة العلمانية الشاملة يوجهون عنايتهم إلى هذه القوانين بهدف الغائها أو ايجاد قانون مدني للأحوال الشخصية مع القوانين الدينية تمهيداً لالغاء هذه الأخيرة لأنه في لبنان العلماني لا يوجد سوى هذه القوانين غير علمانية، بعد اتفاق الجميع على ضرورة الغاء الطائفية السياسية.

ان القيمين على الشأن الديني والثقافي للمسلمين، وهم علماء الدين، يشكّون في براءة هذه الدعوة ويرون فيها مرحلة من مراحل حرب ضد الاسلام في لبنان يقودها هذه المرة فريق مختلط تحت شعار يبدو محايداً وهو العلمانية، ولكن هذا الشعار لن يخدع المسلمين عن حقيقة ما يراد بهم، ونأمل ألا يخدع جميع اللبنانيين مسلمين ومسيحيين.

ان التحليل التالي يكشف لنا مدى ما في هذه الدعوة إلى العلمانية الشاملة من مجانبة للصواب.

* * *

نحن من النظام اللبناني أمام نظام علماني متخلف ولتخلفه أسباب متنوعة.

منها ما هو كامن في صميمه، وهو آفة كل نظام علماني يضع نصب عينيه اتاحة الرفاه المادي للانسان دون الاهتمام بتنمية انسانيته التي لا وجود لها إلا في اخلاقيته والتي لا يمكن أن تنمو وتزدهر إلا في اطار الدين، لأن الدين هو أثرى منابع اخلاقية الانسان واصفاها.

وليس من همنا هنا معالجة التخلف من هذه الزاوية، وان كان لا بد لنا من تسجيل ان اخطر ما يواجه الحضارة الحديثة هو التخلف الإنساني الأخلاقي وهذا المظهر للتخلف ينعكس على المجتمعات الضعيفة زيادة في عجزها عن امتلاك ناصية التقدم المادي.

ومنها ما هو عارض ادت إليه السياسة النفعية القصيرة النظر، وروح الخوف والاستئثار والعقلية العنصرية وهو الطائفية السياسية بشتى مظاهرها في السلطة والإدارة والتمثيل النيابي.

إنه نظام علماني، ولكنه ليس قائماً على أسس علمية صحيحة، بل هو قائم على العشائرية ومصالح فريق من السياسيين، فتخلفه ناشىء من عدم علميته ومن خضوعه للمصالح الفردية والفئوية التي افرزتها الطائفية السياسية لا من عدم علمانيته لأن العلمانية كما رأينا متوفرة فيه.

والتخلف آت من الطائفية السياسية التي جعلته نظاماً بدائياً غير علمي،

ومن عمل هذه الطائفية المعوّق والشالّ لفعالية كل الأجهزة الإدارية والسياسية.

وما علينا لكي نضع انفسنا في آفاق التقدم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي إلا أن نلغي الطائفية السياسية من كل مؤسسات المجتمع السياسي لنجد أن كثيراً من مشاكلنا المزمنة قد وجدت حلولها المناسبة.

***

وهنا نواجه اعتراضاً على دعوى علمانية النظام اللبناني ينشأ من وجود قوانين الأحوال الشخصية المستمدة من التشريع الديني لكل طائفة من الطوائف اللبنانية، فإذا كانت علمانية الدولة تقوم على علمانية مصدر شرعية السلطة وعلمانية التشريع فان وجود قوانين دينية للأحوال الشخصية لكل طائفة من الطوائف يتنافى مع علمانية التشريع في هذا الحقل، ومن ثم فالنظام اللبناني ليس علمانياً من هذه الجهة وان كان علمانياً من سائر الجهات الأخرى في السلطة والتشريع.

ولا نجادل في صحة هذا الاعتراض، فهو اعتراض مصيب. ونحن نعترف ان قوانين الأحوال الشخصية المستمدة من التشريع الديني للطوائف تتنافى مع علمانية النظام في حقل الأحوال الشخصية.

ولكننا نتساءل:

إذا كانت الدولة اللبنانية علمانية في كل شيء سوى قوانين الأحوال الشخصية فلماذا اصرار دعاة العلمانية على جعلها شاملة لهذا الحقل أيضاً.

هل العلمانية شيء مقصود لذاته بصرف النظر عن نتائجها في حياة الناس ومصائرهم؟ أو انها مطلوبة لما يترتب عليها من آثار نافعة؟ هل هي

صيغة سحرية تشفي جميع ادوائنا وعللنا بصرف النظر عن الواقع الديني والثقافي والحضاري بشكل عام؟

يقدم دعاة العلمانية الشاملة عدة اعتبارات تدعوهم إلى اتخاذ هذا الموقف.

الأول: ان سيادة الدولة يجب أن تكون كاملة وشاملة على كل شيء. والدولة التي يوجد في نظامها التشريعي قوانين لم تضعها اجهزتها التشريعية هي دولة غير كاملة السيادة. وبكلمة اخرى لم تتوفر لها جميع خصائص الدولة. ولذا فإن وجود قوانين دينية للأحوال الشخصية في الدولة اللبنانية يعني أن الدولة اللبنانية ليست ذات سيادة على هذه الساحة الهامة من حياة شعبها، وهي مساحة ذات خطورة بالغة واهمية عظمى لانها تحتوي مؤسسة العائلة.

الثاني: ان وجود قوانين دينية تنظم الأحوال الشخصية يجعل الإنسان خاضعاً في حياته للقيود الدينية ومن ثم فانه يبقي المجتمع في اطار العقلية الدينية، وهذا وضع قد تجاوزه التطور البشري وتخطاه الزمن. والغاء قوانين الأحوال الشخصية ذات المنشأ الديني يحرر الإنسان والمجتمع من هذا القيد الديني.

الثالث: ان في المجتمع رجالاً ونساء لا يؤمنون بأي دين، فهم إما ملحدون أو لهم مذهب شخصي في الايمان الديني لا يلتقي مع المذاهب الدينية السائدة، وارغام هؤلاء على اتباع القوانين الدينية في أحوالهم الشخصية يتنافى مع مبدأ الحرية المكفول بالدستور وشرعية حقوق الإنسان، ولذا فإن استبدال قوانين الأحوال الشخصية المستمدة من التشريع الديني بقانون وضعي مدني موحد يحل مشكلة هؤلاء الذين لا يؤمنون بالدين أو ايجاد قانون وضعي مدني اختياري يلجأ اليه هؤلاء صوناً لحريتهم.

الرابع: ان وجود قوانين دينية للأحوال الشخصية يحول دون تكوّن وحدة وطنية حقيقية، لأن هذه القوانين تثبت الانقسامات الطائفية في الشعب وتعمّقها، وهذه الانقسامات الطائفية بما تؤدي إليه من تفتيت الوحدة الوطنية هي المسؤولة عن الشرور التي نعاني منها في حياتنا السياسية وأن عجز الدولة وتخلفها. والغاء القوانين الدينية للأحوال الشخصية بوضع قانون مدني للأحوال الشخصية يلغي الانقسامات الطائفية ومن ثم فانه يؤدي إلى تكوين وحدة وطنية حقيقية، ويضع الدولة على طريق التقدم السياسي والاجتماعي.

الخامس: ان وجود قوانين دينية للأحوال الشخصية يحصر القدرة على تكوين العائلة في داخل كل طائفة بابناء تلك الطائفة وتحول دون تكوين عائلة من طائفتين. ان هذا يحول دون تكوّن وحدة نسبية بين ابناء المجتمع الواحد، وحدة تقوم على صلاة الدم والقربى، وتبقي هذه القوانين كل طائفة معزولة عن الطوائف الأخرى.

ان هذا الوضع التشريعي يحول دون تكوين «أمة لبنانية» بالمعنى الذي يقوم على صلات النسب والقربى بالاضافة إلى الاعتبارات الأخرى وهي وحدة الأرض والمصالح واللغة.

ولذا، فلا بد لأجل تكوين الوحدة النسبية المطلوبة للشعب اللبناني للوصول به إلى أن يكون «أمة واحدة» من الغاء القوانين الدينية للأحوال الشخصية ووضع قانون مدني موحد يفتح المجال واسعاً أمام جميع اللبنانيين للتزاوج فيما بينهم دون اعتبار للانتماء الديني للرجل والمرأة.

* * *

هذه هي الاعتبارات التي يتذرع بها دعاة العلمانية الشاملة ضد استمرار

قوانين دينية للأحوال الشخصية ومن ثم فهم لا يرون ـ في سبيل الوصول إلى الاصلاح السياسي ـ الاكتفاء بالغاء الطائفية السياسية وغيرها مما يتصل بالشأن السياسي من قوانين واعراف في الانتخابات وغيرها، بل يرون ضرورة العلمنة الشاملة لكل شيء وفي مقدمة ذلك قوانين الأحوال الشخصية.

***

وإذا استثنينا الاعتبار الثالث الذي يثير مشكلة من لا يؤمنون بالدين. فان الاعتبارات الأربعة الباقية تقضي بالغاء قوانين الأحوال الشخصية الدينية تماماً واستبدالها بقانون مدني موحد الزامي. فسيادة الدولة الشاملة الكاملة، وتحرير الإنسان من الخضوع للقيد الديني، وايجاد وحدة وطنية حقيقية وتكوين وحدة نسبية هذه الأهداف لا تتحقق في زعم دعاة العلمانية الشاملة... ما دام في التشريع ما يحول دونها. فبقاء قوانين دينية للأحوال الشخصية يبقي سيادة الدولة غير كاملة كما يبقي للدين نفوذاً تشريعياً، ويحول دون تكوّن الوحدة الوطنية في زعم دعاة العلمانية الشاملة كما يحول دون تكوّن الوحدة النسبية بالتأكيد.

أما الاعتبار الثالث فانه لا يقضي بحتمية الالغاء الكامل للقوانين الدينية بل يفسح المجال أمام بقاء هذه القوانين مع وضع قانون مدني لمصلحة من لا يؤمنون بالدين. وذلك لأن هذا الاعتبار يثير مشكلة جزئية هي مشكلة غير المؤمنين، بينما الاعتبارات الأخرى تثير مشكلة ذات طابع كلي وشمولي.

وسنرى، عند اخضاع هذه الاعتبارات للنقد من وجهة نظر موضوعية، ان الأهداف التي يدّعى أن قوانين الأحوال الشخصية الدينية تحول دونها لا تتحقق عن طريق الغاء هذه القوانين، وان الهدف المبتغى ليس مشروعاً أو

ليس مهماً لدرجة تدعو إلى هذا الاجراء الخطير الذي يولد مشكلات كبرى جديدة على صعيد الإنسان وعلى صعيد المجتمع.

***

١ ـ سيادة الدولة:

لماذا يجب أن تكون سيادة الدولة شاملة لكل شيء ولكل مظهر من مظاهر حياة شعبها؟ وما الأساس الأخلاقي لهذا المبدأ؟ وما الأساس العقلاني لهذا الحكم؟ وهل ينسجم هذا المبدأ مع مبدأ الحرية الإنسانية والكرامة الإنسانية؟ وماذا يبقى من حرية الإنسان وكرامته إذا مارست الدولة سلطتها وسيادتها على كل شأن من شؤونه وكل وجه من أوجه نشاطه؟

ان هذا المبدأ مستمد من فلسفات الحكم الاستبدادي المطلق كفلسفة توماس هوبس وامثاله. ولكن الفكر السياسي والفلسفي نبذ هذه الفلسفات وادانها بعد ان كشف زيفها لأنها، في جملة ما تؤدي اليه، تجرد الإنسان من حريته وكرامته لتقدمهما إلى كائن تجريدي تضفي عليه قداسة شبه دينية، وتجعله بديلاً عن الله، اسمه الدولة، يحكم باسمه وتحت شعاره مجموعات من الرجال المستبدين، يمارسون، باسم القانون والدولة على مجموع الشعب تسلطهم وتحكمهم دون أن يتاح للشعب أن يعبر عن ذاته بحرية، لأن القوانين تحول بينه وبين ذلك.

ان الفكر السياسي يتجه إلى تأكيد استقلالية الإنسان في كل ما لا تدعو الضرورة والمصلحة العامة إلى تدخل الدولة فيه، ومن ثم فان الدعوى القائلة: إن سيادة الدولة يجب أن تكون كاملة شاملة مستوعبة لكل شيء تتنافى مع احداث اتجاهات الفكر السياسي.

ثم ان دعاة العلمانية يهدفون من وراء الدعوة إلى إقرارها واقامة الدولة

على قاعدتها إلى تأكيد فردية الإنسان وجعل صلته بالإنسان الآخر وبالمجتمع والدولة صلة مباشرة وليس من خلال مؤسسة وسيطة بينه وبين المجتمع والدولة وهي الطائفة ويرون أن العلمانية من حيث أنها تذوّب الطائفة في المجتمع والدولة كفيلة بتحقيق هذا الهدف.

هذا من جملة ما يهدفون إليه في زعمهم. ولكننا نلاحظ أن جعل سيطرة الدولة شاملة مستوعبة يلغي بصورة نهائية وكاملة فردية الإنسان واستقلاليته ويجعل منه رقماً في مجموعة كبيرة من الناس، ويسلبه ذاتيته وشخصيته. ومن ثم فالعلمانية ـ من هذه الجهة ـ تؤدي إلى نقيض الهدف الذي يسعى إليه دعاتها.

هذا من جهة. ومن جهة اخرى، لا نرى ان في وجود قوانين دينية للأحوال الشخصية ما يتنافى مع سيادة الدولة، فهذه القوانين لم توضع موضع التنفيذ بالرغم عن الدولة وتحدياً لسيادتها وانما وضعت موضع التنفيذ بارادة الدولة ومن خلال اجهزتها التشريعية والإدارية ومن ثم فالدولة تمارس سيادتها من خلال هذه القوانين، لأنها ـ وهي دولة علمانية مؤمنة ـ تكرس ايمانها باقرار هذه القوانين في مجال الأحوال الشخصية كما تكرس هذا الايمان في مظاهر اخرى.

ولا يملك الدين أية سلطة سياسية في المجتمع السياسي اللبناني ليقال: إن ثمة سلطة سياسية اخرى في المجتمع السياسي تشارك الدولة في سلطانها وسيادتها.

ويعلم الجميع أن ثمة قوانين دينية كثيرة جداً ـ في الاسلام بوجه خاص ـ تمنع الدولة من تنفيذها، بل تعاقب من يفعل ذلك أو يسعى إليه لأنها لم تمنحها الشرعية القانونية ولم تعترف بها. فهذا يؤكد علمانية الدولة اللبنانية من جهة، ويؤكد عدم وجود سلطة سياسية للدين في نطاق الدولة

اللبنانية من جهة أخرى، ومن ثم فإنه يكشف عن أن الحديث عن سيادة الدولة الشاملة في معرض الهجوم على قوانين الأحوال الشخصية الدينية ـ الاسلامية بوجه خاص ـ لا يدل على حرص العلمانيين عندنا على سيادة الدولة بمقدار ما يثير الشكوك في حقيقة نواياهم بالنسبة إلى الاسلام.

* * *

٢ ـ تحرير الإنسان من القيد الديني:

ان هذا التعبير «تحرير الإنسان من القيد الديني» في ذاته خطأ يكشف عن مقاصد اصحابه، فهم يعتبرون الدين غلاً وقيداً يشل فاعلية الإنسان وقدرته، ومن ثم فاستبعاده يعني تحريراً وانعتاقاً، وهذا ما يعزز اعتقادنا أن بعض دعاة العلمانية على الأقل ومنهم بعض الأسماء البارزة يخفون هدفهم الأساس وهو تفريغ الإسلام من محتواه الثقافي والتشريعي وتحويله إلى مجرد عاطفة شخصية لا صلة لها بحياة الإنسان ولا دور لها في بناء شخصيته، يخفون هدفهم هذا وراء بعض الشعارات الخادعة للتغرير بالجماهير واستغلال سذاجتها.

ان ايمان الانسان بالدين ليس ناشئاً من وجود قوانين دينية، بل الأمر على العكس من ذلك فاحترام القوانين الدينية والالتزام بها ناشئان من الايمان الديني. وما يسمى ـ على لسان دعاة العلمانية ـ تحرير الإنسان من القيد الديني يعني الغاء الدين نفسه باعتباره مؤسسة ثقافية وحضارية واجتماعية وهكذا ينكشف احد المقاصد البعيدة لبعض دعاة العلمانية. وإلا فلو الغيت قوانين الأحوال الشخصية الدينية وبقي الايمان الديني على حاله متحركاً فاعلاً لبقي الإنسان خاضعاً لما يسمى القيد الديني ولبقي يطبق قوانينه على حياته الشخصية والعامة.

ولا بد أننا سنواجه في هذه الحالة دعوة جديدة إلى وضع القيود على مظاهر الايمان الديني في المجالات التعليمية والثقافية والاجتماعية. واذن فالهدف الأساس لبعض دعاة العلمانية هو الغاء الدين (والاسلام بوجه خاص) باعتباره ثقافة واطاراً حضارياً لأجل التوصل من وراء ذلك إلى تغيير بعض الوضعيات السياسية في لبنان.

وقد ازدادت حدة هذه النغمة في الستينات ولا تزال سائدة في لبنان حتى الآن بعد ان خفتت في مجتمعات عربية أخرى حين انكشف ما فيها من زيف وما فيها من ضلال.

لقد مني دعاة العلمانية في العالم العربي بهزائم سياسية وعسكرية على الصعيد القومي، ومنوا باخفاق ذريع في سياستهم الداخلية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي وبدلاً من الاعتراف بخطأ رؤيتهم للمشاكل الحضارية، وطريقة مواجهتهم للتحدي الحضاري قاموا بما يسمى في علم النفس بـ«الاسقاط» فحمّلوا الدين مسؤولية اخفاقهم وجعلوه مسؤولاً عن هزائمهم.

وقد استعار دعاة العلمانية ـ وما اكثر ما يستعيرون ـ هذا الموقف من كتابات المنظرين اليساريين واسلافهم (الإنسانيين) في أوروبا وحمّلوا الاسلام كل السلبيات التي كان المنظرون الاوروبيون يلصقونها بالمسيحية.

وهذا خطأ من جملة اخطائهم الكثيرة فالايمان الاسلامي ـ لو فهموه ـ ليس قيداً وليس غلاً، انه اطار لحرية واعية مسؤولة، وانه حافز على العمل الخلاق المستقبلي وليس ايماناً يشل القدرة الإنسانية وانما يحركها ويبعثها نحو الانتاج والابداع.

ومن المؤسف ان أكثر دعاة العلمانية واشدهم غلواً في سبيلها ليسوا من المسلمين.

٣ ـ مشكلة غير المؤمنين:

ان في المجتمع رجالاً ونساء ملحدين. هذا واقع لا شك فيه. ولكنهم موجودون في مجتمع اكثريته الساحقة ذات دين. ولا يشكل هؤلاء الملحدون في المجتمع سوى نسبة ضئيلة قد لا تبلغ واحداً في المئة. وهم احرار في الحادهم ورفضهم للايمان الديني والدستور والقوانين تكفل لهم حرية التعبير. ولكن هذا لا يدعو إلى الغاء قوانين الأحوال الشخصية الدينية التي يؤمن بها ٩٩٪ من الشعب لمصلحة ١٪ من الشعب لا تناسبه هذه القوانين. كما أن هذا لا يدعو إلى وضع قوانين مستقلة لهؤلاء تخالف وضع الدولة المؤمنة من جهة، وتشكل تحدياً لايمان جمهور الشعب من جهة اخرى، بينما نلاحظ أن قوانين الأحوال الشخصية الاسلامية لا تشكل تحدياً لمشاعر هؤلاء. وعلى العكس من ذلك القوانين الوضعية التي تخالف الايمان الديني في قليل أو كثير فانها تقتضي من المؤمنين إذا ارادوا العمل بها تجاهل ايمانهم.

وإذا كان غير المؤمنين يستحقون أن يشرّع لهم قانون يستجيب لوضعهم الخاص فلماذا لا تشرّع قوانين لجميع الذين يشكلون جماعات ذات هوايات ورغبات خاصة تؤمن لهم مشروعية هواياتهم ورغباتهم وحرية ممارستها.

لماذا لا تشرّع قوانين للشاذين؟ ولماذا لا تشرّع قوانين للاجهاض؟ ولماذا لا يستجيب المشرع لكل اصحاب الاهواء والرغبات؟

ويمكن توجيه هذه التساؤلات وجهة أخرى:

ان ثمة احكاماً في الشريعة الاسلامية وفي الدين المسيحي يؤمن بها ويحترمها ويحرص على تطبيقها بشكل أو بآخر جماهير عظيمة من الناس، فلماذا لا توضع القوانين الكفيلة بتنفيذها على صعيد الدولة والمجتمع؟

لماذا لا توضع قوانين تستجيب لحرمة المعاملات القائمة على الربا، والجميع يعلم أن المسلمين بل والمسيحيين يرون الربا حراماً وأكلاً للمال بالباطل؟

لماذا لا توضع قوانين تعاقب على السرقة بقطع اليد، وعلى الزنا بالجلد، وعلى القتل بالقتل، وعلى الافساد في الأرض بما نص عليه الله تعالى في الكتاب الكريم؟

إن هذه الأحكام ـ وغيرها ـ موضوع للايمان من قبل المسلمين جميعاً ـ حتى الفاترين منهم دينياً، لأن فتورهم الديني لم ينشأ لاختلال في عقائدهم، وانما بسبب غياب التربية الاسلامية وشيوع اساليب الحياة الغربية المتحللة من القيود والضوابط ـ فلماذا لا توضع قوانين تلبي ايمان هؤلاء وهم اكثرية المجتمع؟

إذا كان دعاة العلمانية الشاملة حريصين على الاستجابة لما يدعونه من حاجة واحد بالمئة إلى قانون مدني للأحوال الشخصية تحت شعار الحرية والانسانية فلماذا لا يستجيبون لحاجة اعمق واكثر الحاحاً ـ لأنها نابعة من الايمان الديني ـ لأكثر من ستين بالمئة من الشعب اللبناني؟

ويحسن بنا توجيه الانظار هنا إلى مسألة على جانب كبير من الأهمية والخطورة تتعلق بالأساس العقلي المنطقي لتشريع القوانين، وهي ان القوانين تارة يراد اشتراعها لمجتمع ليس لديه معتقدات ولا شريعة يحترمها ويقدسها، وليست لديه حضارة وقيم واخلاق نابعة من معتقداته وشريعته

وتارة اخرى يراد اشتراع القوانين لمجتمع يعتنق عقيدة ويلتزم - ولو نظرياً - بشريعة هي امتداد في الحياة الخاصة والعامة لتلك العقيدة تنبع منهما قيم واخلاق وتقوم على هذا كله رؤيا حضارية كونية.

ففي الحالة الأولى تشرّع القوانين الملائمة لما يراد بهذا المجتمع، وللصورة التي يراد اسباغها عليه، والمحتوى الذي يراد له أن يتمثله ويعبر عنه في مسيرته.

وفي الحالة الثانية لا بد أن يراعى في القوانين التي تشرّع أن تعكس الواقع الايماني للمجتمع، من حيث عقيدته وشريعته وقيمه الاخلاقية ورؤيا المجتمع الحضارية بوجه عام.. اللهم إلا أن يراد تغيير هوية المجتمع المعنوية واسباغ هوية جديدة عليه عقيدياً وحضارياً، وسلخه عن ذاتيته واصالته.

فماذا يقول دعاة العلمانية الشاملة؟ هل يرون في التشريع العلماني الشامل ما يعكس معتقد المسلمين وشريعتهم النابعة من معتقدهم واخلاقهم ورؤياهم الحضارية بوجه عام؟ أو أن دعاة العلمانية الشاملة يهدفون إلى تغيير هوية المسلمين، أو - بالأحرى - إلى تجريدهم من هويتهم الإسلامية ليكونوا في النهاية شيئاً لا قوام له ولا لون تتلاعب بهم الأهواء والمذاهب والاتجاهات؟

إننا إذا كنا نحسن الظن ببعض ابنائنا من دعاة العلمانية، ونرى انهم انجرفوا في هذه الدعوى دون أن يدركوا ابعادها وافاعيلها وآثارها التخريبية، فإننا لا نبرىء بعض كبار دعاتها ممن ينتسبون إلى الاسلام سياسياً - بشكل ما - من أهداف ضد الاسلام كما يعتنقه المسلمون، وكما يقيمون عليه حياتهم ومصيرهم.

* * *

ان المبدأ الذي يستند إليه دعاة العلمانية الشاملة في اثارتهم مشكلة غير المؤمنين في المجتمع يقضي بتشريع مجموعات من القوانين الخاصة بكل فئة من الفئات ذات هوى خاص أو معتقد خاص. فهل يوافقون على المضي إلى آخر النتائج التي يولدها هذا المبدأ؟ أو يريدون فقط استغلاله فيما يخدم اهداف بعضهم من تهديم للايمان الديني بوجه عام أو للاسلام بوجه خاص؟

وأخيراً: لماذا يطلب من مجتمع متدين ترفض ايمانه الديني قلة قليلة فيه ، لماذا يطلب من هذا المجتمع ان يعترف لهذه القلة بوضع قانوني خاص يخشى أن يؤثر بسلبياته على المجتمع كله، بينما ترفض هذه القلة القليلة قانون الاغلبية الساحقة من مواطنيها؟ وهل المشترعون الذين سيطلب اليهم تشريع هذا القانون الخاص مفوضون بأن يتلاعبوا بالوضع التشريعي الديني لناخبيهم المؤمنين.

إن المجتمع القائم فعلاً ـ بحكم الظروف التي تحكم حركته ـ يعترف لهذه القلة القليلة بحرية الاعتقاد ولكنه ليس ملزماً بان ينشىء لها المؤسسات والأطر القانونية التي تتناسب مع موقفها السلبي من عقيدة المجتمع؟

* * *

٤ ـ الإنقسامات الطائفية:

ان ثمة انقسامات طائفية ناشئة من تنوع المعتقد الديني للشعب اللبناني، ونفضل التعبير عنها بكلمة: «تنوعات دينية»، وثمة انقسامات طائفية ناشئة عن نظام الطائفية السياسية المعمول به في لبنان.

وقوانين الأحوال الشخصية الدينية ناشئة من وجود تنوعات دينية وليس من نظام الطائفية السياسية، ومن هنا فهي لا تمنع من تحقيق الوحدة الوطنية وما حال ويحول دون تحقيق الوحدة الوطنية هو الانقسامات الطائفية الناشئة عن الطائفية السياسية التي أدت إلى اكتساب المجموعة الطائفية مدلولاً سياسياً ينعكس في السلطة، ومدلولاً اقتصادياً ينعكس على المناطق وسكانها.

أما التنوعات الدينية التي ترتبط بها وتنشأ عنها قوانين الأحوال الشخصية فهي ليست ذات مدلولات سياسية واقتصادية، ومن ثم فهي ليست ذات تأثير سلبي على الوحدة الوطنية.

إن هذا التحليل يقودنا إلى إتهام بعض الدعاة إلى العلمانية الشاملة بانهم يقومون بذلك مقدمة لالغاء المحتوى الايماني للدولة اللبنانية، فهو اذن عمل لا يراد منه ترسيخ الوحدة الوطنية بمقدار ما يراد منه محاربة الايمان الديني نفسه.

وإلا فإن العلمانية الشاملة لا تؤدي إلى أكثر من أن تضيف إلى الطوائف اللبنانية طائفة جديدة، وهذا يؤدي إلى تعميق الانقسامات وزيادتها.

***

٥ ـ الوحدة النسبية:

الحديث عن الوحدة النسبية للمجتمع عجيب غريب، ويزيد العجب والغرابة حين يلجأ دعاة العلمانية الشاملة في سبيل الوصول بالمجتمع إلى هذه الوحدة النسبية، إلى المطالبة بتجاوز التشريع الديني، وتجاهل الوضعية الثقافية للعناصر الثقافية التي يتألف منها الشعب.

متى كانت المجتمعات المتحضرة، والحديثة منها بوجه خاص، تقوم على الوحدة النسبية، وحدة الدم، بحيث تكون وحدة الدم شرطاً لوجودها وتكاملها؟ ألم تتجاوز الحضارة والتقدم البشري الوحدة الدموية العشائرية لتحل محلها علاقات المواطنة، والمصالح المشتركة ووحدة اللغة والأرض والمصير؟ وأي وطن من الأوطان في العالم الحديث يعتمد على وحدة الدم بين ابنائه؟ أوليس الاعتراف بضرورة تكوين وحدة نسبية في المجتمع اللبناني للتوصل بها إلى تكوين المجتمع المتجانس دليلاً على الاعتراف بفشل الصيغة الوطنية العقلانية، ولجوء إلى الصيغة البدائية للعلاقات الانسانية؟

أما نحن فنرفض هذا المنطق، ونرى أن تكوين مجتمع يتمتع بالوحدة الوطنية في لبنان لا يتوقف ابداً على انشاء علاقات نسبية بين أفراده، بل يتوقف على الغاء نظام الامتيازات الطائفي وقيام دولة الكفاية والعدالة الاجتماعية، واصلاح التعليم والانشطة الثقافية في الدولة بحيث يتلقى الجميع تعليماً وثقافة عربيين لبنانيين يصهران الشعب في رؤيا حضارية عربية واحدة.

وكيف يمكن تكوين الوحدة النسبية للمجتمع؟

هل الغاء قوانين الأحوال الشخصية الدينية، واستبدالها بقانون مدني موحد أو الابقاء عليها مع وضع قانوني مدني للأحوال الشخصية هل هذا يؤدي إلى تكوين الوحدة النسبية؟

ان واحداً أو اثنين بالمئة من اللبنانيين سيقومون بتأسيس عائلات تتجاهل الانتماء الديني للزوجين. فهل هذه النسبة الضئيلة هي التي ستحقق الوحدة النسبية للمجتمع؟ إن هذه النسبة موجودة الآن بدون قانون مدني للأحوال الشخصية فهل تحققت الوحدة النسبية المطلوبة؟ ولنفترض أن هذه

النسبة زادت فبلغت خمسة بالمئة أو عشرة بالمئة ـ وهو أمر لا يقع في الأحوال العادية بالتأكيد ـ فهل تكفي هذه النسبة لتحقيق الوحدة النسبية في المجتمع؟ هل يفكر دعاة العلمانية الشاملة في استخدام وسائل الترغيب والترهيب لهذا الزواج المختلط؟ إن هذا الأمر، فيما أحسب، يثير قضية اخرى.

وربما يكون هذا هو المكان المناسب لالقاء بعض الاسئلة على دعاة العلمانية الشاملة.

دعاة العلمانية الشاملة يريدون اشاعة الزواج المدني الذي يهدف ـ من جملة ما يهدف إليه ـ إلى تشجيع الزواج بين المسلمين والمسيحيين الذي يتجاهل الانتماء الديني للزوجين توصلاً إلى بناء المجتمع المتجانس. ويقولون في الوقت نفسه انهم يحافظون على الايمان الديني ولا يناصبونه العداء. وهنا نسأل:

ما دين الأطفال في العائلة المكونة من زوجين ينتميان إلى دينين مختلفين؟ هل يتبعان دين الأب، أو دين الأم، أو ديناً ثالثاً غيرهما، أو يبقى هؤلاء الأطفال بغير دين؟ وهل يتصور دعاة العلمانية الشاملة المشاكل التي يمكن أن تنشأ في عائلة مختلطة بسبب هذه المسألة؟ وأي المحاكم يصلح للنظر والفصل في هذه المشاكل؟

ماذا يصنع دعاة العلمانية الشاملة، الطامحون إلى طمس الانتماء الطائفي الديني، ماذا يصنعون بالأسماء؟ فمن الواضح أن الاغلبية الساحقة من الأسر المسلمة تختار لابنائها اسماء اسلامية مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ والسيرة والأدب. كذلك الأغلبية الساحقة من الأسر المسيحية تختار لابنائها اسماء مسيحية مستمدة من التوراة والانجيل وغيرها من مصادر الثقافة والفكر المسيحي، وبخاصة في العالم الغربي المعاصر، والاسم

يدل، في هذه الحالة، على الهوية الدينية لصاحبه، بلا ريب، فماذا يصنع دعاة العلمانية الشاملة أمام هذه الظاهرة، هل تتسع العلمانية الشاملة للدعوة إلى استبعاد الاسماء التي تدل على الانتماء الديني لاصحابها، واختيار اسماء «محايدة»، وكيف يضمن دعاة العلمانية الشاملة أن اللبنانيين سينفّذون هذه الرغبة؟ . . . لعل قانوناً يمنع دوائر الأحوال الشخصية من تسجيل أية ولادة واصدار أية هوية شخصية يحمل صاحبها اسماً يدل على الانتماء الديني لصاحبه كفيل بتحقيق هذا الاصلاح العلماني الرائع؟ . . .

***

ان قوانين الأحوال الشخصية وجميع الشؤون الدينية هي مظهر للطائفية الدينية. «والطائفية الدينية هي مظهر الالتزام الديني لجماعة من الناس بمعتقدها وشريعتها وعاداتها وتقاليدها» فهي (الطائفية الدينية) من هذه الجهة مظهر ديني ثقافي ينوّع فئة من المجتمع، منبثة في جميع مستوياته، بمناخ حضاري خاص في نطاق الاطار الحضاري العام الذي يشمل المجتمع كله، ويتعدى حدود الطوائف.

فهل يريد دعاة العلمانية الشاملة الغاء الطائفية الدينية بهذا المعنى الذي ذكرناه انفاً؟.

إذا كانوا يريدون ذلك، وهذا ما يبدو لنا انه الهدف النهائي لبعضهم على الأقل، فهذا يعني انهم يريدون الغاء الدين نفسه من الحياة العامة ـ والخاصة إذا امكن ـ بهذا الاسلوب الذي يعتمد سياسة المراحل، ويهدفون إلى انشاء مجتمع خال من التنوعات الثقافية والمعتقدية.

والغاء قوانين الأحوال الشخصية الدينية وما يتصل بها ويعود اليها تحت ستار العلمانية ومبرراتها التي تقدم ذكرها مع الرد عليها، أو الابقاء

الشكلي على هذه القوانين، وفسح المجال، في نطاق الأحوال الشخصية لقانون مغاير للدين ـ ان ذاك الأجراء «العلماني» أو هذا الاجراء مقدمة لطمس المعتقد الديني نفسه، والحيلولة بينه وبين التعبير عن نفسه في العلن عن طريق وضع القيود تدريجياً على جميع الممارسات والانشطة الدينية في التعليم والاعلام والتوجيه الثقافي والمؤسسات الثقافية والاجتماعية والدينية.

فإذا أجاب دعاة العلمانية أن الأمر ليس كذلك، وان المعتقد الديني في ظل العلمانية يبقى مصوناً محترماً. قلنا:

أولاً: ان بقاء المعتقد الديني مصوناً ومحترماً يعني الحق في التعبير عن المعتقد الديني من خلال المؤسسات والممارسات بقدر الامكان، ومن جملة هذه التعبيرات قوانين الأحوال الشخصية الدينية وما يتصل بها ويعود اليها، وكل مساس بأي تعبير عن المعتقد الديني يعني ان هذا المعتقد ليس مصوناً وليس محترماً. أما الاحترام الشكلي التافه مع وضع القيود والسدود على التعبير الديني من خلال القوانين والمؤسسات، فهو احترام لا يخدعنا عن حقيقة مشاعر اصحابه ونواياهم.

وثانياً: إذا كان المعتقد الديني مصوناً ومحترماً، بحيث يعبر عن نفسه بحرية وأصالة فلماذا العلمانية؟ وما جدواها ما دامت الممارسات الدينية باقية بحكم انها نشاط فكري ـ نفسي ـ روحي يتمظهر في السلوك الخارجي في نطاق المجتمع السياسي، وليس على الصعيد الفردي فقط؟.

هل العلمانية ـ في هذه الحالة ـ لأجل اصلاح النظام السياسي واقرار العدالة الاجتماعية؟ لقد رأينا أن هذا يتم بالغاء الطائفية السياسية واجراء الاصلاحات اللازمة في المجالات الأخرى.

من أجل ماذا إذن الدعوة إلى العلمانية الشاملة، إذا لم تكن موجهة ضد الإيمان الديني وضد مظاهر هذا الايمان التي يعبر بها عن نفسه. . . ؟.

* * *

على أن ثمة اعتباراً آخر يتنافى مع العلمانية الشاملة سواء تجسدت بالغاء قوانين الأحوال الشخصية الدينية أو تجسدت بقانون مدني للاحوال الشخصية مع الابقاء على القوانين الدينية، وهذا الاعتبار هو حرية الانسان وعلاقة الإنسان الحر بالدولة.

فإن الدولة وجدت نتيجة لعقد، هذا العقد تبرمه الأكثرية من المواطنين بارادتهم الحرة فينتج من إبرامه كيان الدولة. ومن المؤكد أن التنازل عن الهوية الثقافية والدينية ومظاهرها في المؤسسات والقوانين يتنافى مع موجبات هذا العقد. ولا يؤثر على موجبات هذا العقد موقف الاقلية التي توافق على التنازل عن هذه الهوية، فان على الاقلية في هذه الحالة أن تخضع للأكثرية، اللهم إلا إذا شاء دعاة العلمانية العودة بنا إلى أفكار توماس هوبز وامثاله عن العقد الاجتماعي بالصيغة التي عرضها هؤلاء والتي تنتج الحكم الديكتاتوري. فهل تنطوي افكار دعاة العلمانية الشاملة عندنا على اتجاهات ديكتاتورية تهدف إلى تأسيس الدولة الزمنية الجماعية التي يشكل الإنسان فيها رقماً لا قيمة له ولا كرامة ولا حرية ولا شخصية ـ الدولة آلهة، ولا إله غيرها؟؟.

إن الدين عالم ثقافي. ولعله اعظم المؤثرات فعلاً في كيان الانسان وحياته العامة والخاصة وهذا القول صادق حتى بالنسبة إلى أولئك الذين لا يمارسون شعائرهم الدينية، وان كان هذا الأمر بالنسبة إلى الممارسين أشد وضوحاً بلا شك.

ولأن الدين عالم ثقافي فهو يطبع السلوك والتصورات والمواقف التي يتخذها الإنسان تجاه الأحداث والأشياء بطابعه الخاص. وهو، لهذا، يعطي قيماً معيّنة لعادات وتقاليد تختلف بالتأكيد عن قيم الملحد الذي لا يؤمن بدين.

وهذه حقيقة كيانية وجودية يعيشها الإنسان دون ان يحس بها أو يعيها، وهي حقيقة تظهر في الحياة العامة ضمن علاقات المجتمع، ولكنها اعمق تأثيراً واشد ظهوراً في الحياة الحميمة الصميمة وهي الحياة العائلية، والتغلب على هذه الحقيقة غير ممكن إلا بتجاوز منشأها وهو الدين نفسه. ومن هنا فان أي اجراء يفضي إلى انشاء العائلة على أساس غير ديني سيؤدي إلى اختلال في وضعية العائلة وانسجامها مع القناعات النفسية والضميرية لدى الإنسان، وهذا يؤدي إلى تمزقات عاطفية ونفسية وصراعات لا تعود بالخير على العائلة بل تعود عليها وعلى المجتمع باعظم الشرور.

* * *

في المسألة وجوه اخرى كثيرة يكشف البحث فيها عما في هذه الدعوة من اخطار على الإنسان والمجتمع بشكل عام، وعلى وضعية المسلمين في لبنان بشكل خاص. ولا تتسع هذه العجالة لأكثر مما ذكرنا، ونأمل أن تكون فيها كفاية لمن أراد وجه الحق والقى السمع، وهو شهيد.

واخيراً نتساءل:

هل كتب على المسلمين ألا يحصلوا على الاصلاح السياسي إلا بالتنازل عن مظهر أساسي من مظاهر ايمانهم الديني، بالاضافة إلى عشرات الالوف من قتلاهم وجرحاهم في هذه الفتنة العمياء؟.

هذا ما لا يوافق عليه المسلمون بحال من الأحوال.

في حوار فكري

حـول

العلمانية ـ الشورى ـ الديمقراطية

المجتمع المدني والشريعة

سماحة العلامة الشيخ

محمد مهدي شمس الدين

بطاقة شخصية وعلمية

- رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان.
- أسّس مكتبة الإمام الحكيم العامة في العراق ـ الديوانية.
- أسس عدداً من المدارس والمراكز والمعاهد للرعاية الاجتماعية والتأهيل المهني والتقني في بيروت والمناطق اللبنانية في إطار الجمعية الخيرية الثقافية التي يترأسها.
- الوكيل العام للمرجعية الإسلامية الشيعية العامة.
- له العديد من المؤلفات في قضايا الفقه والفكر والسياسة والاجتماع.

الحوار مع الشيخ

عندما يقارب سمعك اسم محمد مهدي شمس الدين تتهيأ لأن تسمع منه أو تقرأ له شيئاً جديداً. وجديده ليس جدّةً فيما يطرح فحسب، فهذا أمر حاصل في الجهد المعرفي المتواصل والمتراكم والمتجاوز لديه في كل مرحلة. جدته أيضاً تكمن، وبشكل أساسي، في نوع من المعرفة التي يصعب تصنيف حقلها بالمعايير التقليدية. فعلى امتداد الأزمة اللبنانية التي طال، وعلى امتداد مشروع السلم الأهلي الذي ينبني الآن، وعلى امتداد تاريخ المقاومة المستمرّة، وعلى امتداد أحداث الوطن العربي والعالم الإسلامي والتحولات الدولية، كان جديد الشيخ المتواصل من النوع الذي يصعب عليك أن تنسبه أو تنتظره من «سياسي» أو «مرجع ديني» أو «شيخ طائفة» أو «عالم»، كلاً على حدة. جديده مزيج متناسق من سياسة وفقه وإيمان وعلم. السياسة بالنسبة إليه موقف ترشيد. والفقه اجتهاد دائم. والخطاب لديه جهد إبداع تقرأ فيه مرجعية الأصيل المنتقية لأحسن ما في «القول» الحديث.

أليس هو الناحت لمصطلح «المقاومة المدنية الشاملة» عندما كانت

المقاومة تحتضن كل الأبعاد المجتمعية الإيمانية والأهلية والاقتصادية والثقافية في المجتمع اللبناني في صد الاجتياح الإسرائيلي للبنان؟ أوليس هو الناحت لمصطلح «الديمقراطية القائمة على مبدأ الشورى» عندما كانت تجري المحاولات للبحث عن حلول سلمية للحرب الأهلية حيث حمل خطابه وموقفه جرأة قول الحق، وقلق إنصاف المظلوم، وهاجس مشروع «الدولة العادلة» وهم المجتمع الحر المتنوع؟

إنه اللبناني والعربي والإسلامي معاً. دوائر الانتماء لديه لا تتنافر ولا تتفاضل بل تتكامل. تتكامل في اهتماماته وبحوثه وكتبه ونشاطاته وتحركاته ورحلاته التي لا تتوقف. ومع ذلك تكتشف عند الشيخ جعبة لا تنضب من المعلومات والمتابعات والقراءات في الفقه والفكر والفلسفة والتاريخ وعلوم الاجتماع والسياسات الاقتصادية والعلاقات الدولية. يبحث دائماً عن ثقافة عالمية يوظفها في تكاملية النظر والعمل في دوائر الانتماء الثلاث: لبنان، الوطن العربي، العالم الإسلامي.

حكمته اليوم: مصالحة الأمة مع ذاتها مع كل ما تعنيه هذه الدعوة من مفاعيل على مستوى الدولة والمجتمع والحركة الفكرية والسياسية.

وكان الشيخ أيضاً من أركان كتاب «منبر الحوار». واكب انطلاقتها الأولى وساهم في بلورة خطها الحواري المنفتح عبر العديد من البحوث والمقالات والمحاورات ومواقف التشجيع. وإذ يمر الوضع العربي والإسلامي اليوم بأدق وأخطر مراحله، ارتأت «منبر الحوار» أن تلتقي الشيخ لتجري معه محاورة فكرية مفتوحة، انطلاقاً من موضوع مدخل، هو الموضوع الفكري الذي يشغل قطاع الفكر العربي اليوم بتياريه الإسلامي

والقومي وعبر ثنائيات نقرأها اليوم في أدبيات هذين التيارين. قُدّمت «ورقة الحوار» لسماحة الشيخ، وجاءت أجوبته مداخلات مفتوحة امتدت على عدة جلسات طويلة.

نص ورقة الحوار
حول «ثنائيات الفكر العربي»

تشيع في الكتابات والمواقف العربية والإسلامية منذ عقود ثنائيات متقابلة في المصطلحات والمفاهيم لدرجة يكاد معها الخطاب الإنشائي العربي يكرّر مصطلحاً مشبعاً بالرمز والمعنى الاسطوري مقابل مصطلح آخر مشبع هو الآخر بمعان اسطورية لا تاريخية، أي أن المصطلح اكتسب دلالات في الذهن والمخيلة الفردية والجماعية بدأت تفعل فعلها في الإنشاء والسلوك المعاصرين بمعزل عن العودة إلى وقائع التاريخ وسياقه وتحولاته وتجاربه الغنية والمعقدة، وبمعزل عن معايشة الحاضر واستشراف المستقبل. من هذه المصطلحات والمفاهيم التي تودّ «منبر الحوار» عرضها على سماحتكم كمسائل للنقاش والتوضيح:

١ ـ مسألة الإسلام والعلمانية.

٢ ـ مسألة الشورى والديمقراطية.

٣ ـ مسألة المجتمع المدني والشريعة.

المسألة الأولى: إن بعض الكتاب الإسلاميين وبعض الكتّاب العلمانيين، يطرحون في كل جانب مفاهيمهم ومصطلحاتهم كأسلحة مضادة لبعضها حيث تجدون في خطاب كل طرف ما يمكن أن نسميه «قصفاً عشوائياً» بالمصطلحات. فالإسلاميون (الحزبيون بشكل عام) يرون في العلمانية تجديفاً ونسقاً مفاهيمياً «مستورداً» من حضارة أخرى، هي الحضارة الغربية التي توصم بتعابير سلبية وكأنها «شر مطلق» أو «جوهر» لا تغير فيه ولا تحوّل ولا اتجاهات ولا مواقع متباينة. والعلمانيون المحليون الذين تمثلوا العلمانية كعقيدة وكموقف دوغمائي، لا كنسق فكري متسامح ومرن حيال «المختلف» و«المتعدد»، يرون في الإسلامية ديناً أحادياً نافياً للآخر ومشروعاً «تيوقراطياً». كيف ترون هذا «التخندق الثنائي» في الفكر العربي بين إسلامية وعلمانية:

أ ـ من ناحية المنهج الأصولي الفقهي.

ب ـ من ناحية التجربة التاريخية الإسلامية.

جـ ـ من ناحية التأهيل والتأسيس لموقف مستقبلي جديد.

المسألة الثانية: في إطار هذه الثنائية الفكرية التي تقسم الفكر العربي المعاصر إلى خندقين متقابلين، يبرز أيضاً مفهوما الشورى والديمقراطية. فبعض الليبراليين المحليين يرى في الديمقراطية إنجازاً غربيّاً قائماً على مرجعية الفلسفة الليبرالية، ولا علاقة لهذا الإنجاز وتلك المرجعية بالإسلام والثقافة الإسلامية، وأنه حتى تصبح المجتمعات العربية ديمقراطية، لا بد من ثورة فكرية أو «قطيعة معرفية» مع «المرجعية التراثية»، بالمقابل ينبري بعض الكتّاب الإسلاميين ليؤكدوا هذه القطيعة في خطابهم الإسلامي موصلين هذا المنطق نفسه إلى نتيجة عكسية وهي الدعوة لرفض الديمقراطية

أو التحفظ عليها بحجة مرجعيتها الليبرالية الغربية وارتكازها إلى إرادة الشعب وسيادته لا إلى الشريعة. وهكذا يرفع هؤلاء صيغة «الشورى» الإسلامية، بشكل ضبابي في مواجهة صيغة «الديمقراطية الغربية» التي يرفعها الليبراليون بشكل تماثلي.

أ ـ ما رأيكم بالقول بالقطيعة بين الصيغتين، ومن المعروف عنكم في كتاباتكم ومواقفكم أنكم تدعون إلى الديمقراطية القائمة على الشورى، وكيف توفقون بين المفهومين؟

ب ـ من المعروف أيضاً أن الشورى التي يتسلح بها الإسلاميون اليوم فهمت وطبقت في بدايات التاريخ الإسلامي (العصر الراشدي) مشورة لأهل الحل والعقد (والمشورة غير ملزمة). أما في جل التاريخ الإسلامي بل في كل مراحله، حلّت مكانها البيعة القسرية وإمارة التغلب والإستيلاء. فكان الاستبداد صفة ملازمة لتاريخ الدولة السلطانية، وسماحتكم تعون هذا الجانب من زاوية النقد التاريخي، وهذا واضح في كتابكم «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ولذا تقترحون صيغة ولاية الأمة على نفسها كصيغة بديلة «ولاية الفقيه». ما موقع الديمقراطية بمفهومها التمثيلي للشعب وسيادته في صيغة «ولاية الأمة» التي اجتهدتم بها؟ وهل تدفعون اجتهادكم هذا إلى حدود التماثل بالدلالات والمعاني والحيثيات التنظيمية والمؤسسية للدولة الحديثة المطالب بها حتى تتوافق الشورى مع الديمقراطية. كما فعل فقهاء النهضة أمثال محمد عبده وحسين نائيني؟

المسألة الثالثة: يقودنا السؤال السابق إلى سؤال في المجال التطبيقي للديمقراطية:

لقد أنتجت التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في العالم الحديث، وفي سياق التفاعل بين الدولة والمجتمع مفهوماً يطلق عليه تعبير

«المجتمع المدني». وهذا المفهوم بما يختزنه من تجارب في المجتمعات الديمقراطية الغربية الحديثة يعني في جملة ما يعنيه ممارسة حقوق المواطنية في إطار علاقة متوازنة مع الدولة. وهذا يشمل حق التعدد الديني والعقائدي والفكري وحق التعبير المؤسسي والتنظيمي لفاعلية المجتمع بصورة مستقلة عن وصاية الدولة. لكن ممارسة هذه الحقوق وفقاً لآلية سليمة للمجتمع تتطلب دولة من نوع آخر ، غير الدولة السلطانية التي شهدها تاريخنا البعيد، وان حملت هذه الأخيرة شعار تطبيق الشريعة، وغير الدولة التي شهدها تاريخنا القريب، الدولة ذات البنية الشمولية والنزعة الأحادية. الدولة المطلوبة هي الدولة التي تدعونها في خطابكم اللبناني «الدولة المدنية».

أ ـ إذا كانت هذه الصيغة هي المطلوبة ـ لبنانياً ـ وبعد تجربة الحرب الأهلية في لبنان والسلم الأهلي القائم ـ فهل يمكن في رأيكم توسيع مجال الدعوة إلى تبني هذه الصيغة في عالمنا العربي والإسلامي اليوم؟

ب ـ في هذا الحال، كيف توفقون بين «الاجتماع الديني» و«الاجتماع المدني»؟ بمعنى آخر أين يكمن حيز تطبيق الشريعة الذي ترفع شعاره الحركات الإسلامية اليوم وتسعى إليه كرافعة سياسية وعبر الاستيلاء على جهاز الدولة؟

في رأيي أخشى أن تكرر هذه الحركات تجربة الاستيلاء والتغلب في الدولة السلطانية القديمة، وأنها لن تقدم إلى مجتمعاتها إلا «عصبية مصطبغة بالدين» على حد تعبير ابن خلدون ، أي حزبية حاكمة ذات أيديولوجيا إسلامية بتعبير اليوم.

ـ ماذا تقدمون من اجتهادات لحل هذا الإشكال بين الدين والسياسة؟

ـ وأين سيكون موقعُ التشريع الإسلامي في إطار هذا التجاذب بين الدولة والمجتمع؟

ـ وهل يمكن لصيغة «المجتمع المدني» و«الدولة المدنية» أن تحلّ هذا الإشكال وأن تلبي هذا التصالح الذي تدعون له منذ سنوات بين المعارضة الإسلامية والدولة في الوطن العربي؟

إعداد: وجيه كوثراني

نص مداخلة سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين
في ردوده على ورقة الحوار

مدخل منهجي:

يبدو لي أن ظاهرة الثنائيات في الكتابات العربية والإسلامية هي نتاج التأثر بالفكر الغربي لدى العروبيين العلمانيين ولدى الإسلاميين أيضاً. وهذا قد يحصل بصورة لا واعية لدى هؤلاء.

صحيح أنه توجد ثنائيات في الإسلام، ولكنها ثنائيات من نوع آخر، لنقل ـ اصطلاحاً ـ أنها «ثنائيات كبرى»؛ من مثل: إيمان ـ كفر، ضلال ـ هدى، جنة ـ نار، دنيا ـ آخرة، ظلم ـ عدل الخ. . .

هذه الثنائيات موجودة في المعتقد الإسلامي، وهي تندرج ـ كمسائل ـ في علم الكلام أكثر من اندراجها في الفقه. فهي تقسم المناخات الفكرية بين المسلمين وغيرهم ـ بين المؤمنين وغيرهم ـ بين العادلين وغيرهم ـ بين الكافرين وغيرهم. . . أما داخل المسلم نفسه أو داخل الكافر نفسه أو داخل العادل أو الظالم، فلا توجد ثنائيات. إن مبدأ الثنائية يعني هنا تعددية أو

تنوعية الكينونة الإنسانية في العالم، وهذه التعددية قد تستتبع، لا ثنائيات فحسب، بل ثلاثيات ورباعيات. . .

أمّا بالنسبة لما تسميه ورقة الأسئلة «ظاهرة الثنائيات» وبالصيغة الواردة التي تتقابل فيها مصطلحات من نمط: إسلام ـ علمانية، ديمقراطية ـ شورى، شريعة ـ مجتمع مدني، فلا أعتقد أنها تندرج في منطق الثنائيات الكبرى، التي أشرنا إليها. مرّة أخرى أرجح أن هذه المقابلات هي من طبيعة الفكر الغربي، طبيعة المركزة ونفي الآخر. أي من يكون مسلماً في هذا الفكر لا يمكن أن يكون علمانياً، إن المسلم وفقاً لهذه الرؤيا ينتمي إلى ما وراء الطبيعة، إلى عالم الغيب. . ومن يكون علمانياً لا يمكن أن يكون مسلماً. هذه الرؤية الأحادية لا تسمح للإنسان أن يكون مسلماً وعلمانياً في الوقت ذاته، أو هي على الأقل لا تستبطن معنى التنوع. والأمر نفسه بالنسبة للشورى والديمقراطية، أرى أن ثمة لبساً في المفهوم. ففي مناقشة المسألة سنرى أنه لا الديمقراطية لها صفة نهائية ولا الشورى لها صفة نهائية. يمكن أن تكون الديمقراطية شورى ويمكن أن تكون الشورى ديمقراطية. أنا لا أميل إلى افتعال تقابل وتضاد بين المصطلحين. فالبعض يرى في حكم الشورى الذي يرتضيه الفقه الإسلامي ـ صيغة من صيغ الديمقراطية ـ في حين يرى البعض الآخر من أصحاب مذهب الشورى الإسلامي أن الديمقراطية في بعض صيغها خارجة عن الإسلام.

إن حقل المسألة متداخل ومتشعب، وليس من الصحة في شيء إقامة مقابلات ثنائية بين مفاهيم قد تتداخل في المعنى والتطبيق التاريخي والممارسة الحية. والمعنى نفسه يمكن سحبه على أطروحة مجتمع مدني وشريعة. فهل صحيح أنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمع مدني وله نظام شرعي أو شريعة دينية؟ إن المسألة وفقاً لهذا الطرح هي من آثار الاتجاه

المادي في الحضارة الغربية، كما هي أيضاً من آثار تفكير كنيسة القرون الوسطى حيث يتم الانفصال بين عالم الروح والدين من جهة وعالم المادة والدنيا من جهة أخرى، وحيث يفتعل التعارض بين المدني والديني.

أخلص إلى القول: إن الثنائيات المتقابلة التي يحملها قطاع واسع من الفكر العربي وفقاً لهذه المنهجية في الطرح ناشئة من تأثر غير واع بإحدى خصوصيات الحضارة الغربية المتمركزة حول الذات والقائمة على نفي التنوع الثقافي.

***

حول المسألة الأولى:

وهي مسألة وضع العلمانية مقابل الإسلام أو ما سميتموه في ورقة الأسئلة «التخندق» ـ وهو تعبير موفق جدّاً ـ فإني أبدي الملاحظات التالية:

ـ من ناحية المنهج الأصولي: لا أرى أننا في المشروع الحضاري الإسلامي نواجه هذه الثنائيات كما يحسبها العلمانيون أو كما يفهمها الإسلاميون. نحن ـ وبحسب المبادىء العامة للشريعة ـ نرى أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تنشىء مجتمعات مدنية، وبتعديل بسيط يمكن أن نسميها علمانية وفي نفس الوقت تكون دينية أو مبنية على الشريعة. فإذا كان مفهوم المجتمع المدني يعني أن المجتمع يكون قادراً على بناء مفاهيم ومقولات في تنظيم السلطة وتداولها وفي إدارة الشأن العام وفقاً للمعطيات الموضوعية البحتة، فإن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانياً أو مدنياً وفي الوقت نفسه مستنداً إلى الشريعة. وهنا يمكن أن نشير إلى حقلين من حقول الفقه: فقه الأفراد والفقه العام. إن إطار فقه الأفراد (الإطار العبادي) يمكن أن يوجد في دولة لا تدين بدين. نذكر مثلاً أنه في الدول التي كانت تقوم

على دين العلمانية في الاتحاد السوفياتي القديم كانت تمارس فيها العبادات بشكل كامل وفي حدود حرية المواطنين، (الصلاة، والصوم، الزكاة والحج وكل العبادات. . .) هذا الجانب المتعلق بفقه الأفراد ومؤسساته وهو ما يشكل إطار المساحات العبادية يمكن أن يمارسه الأفراد في المجتمع من دون أي تأثر أو تأثير على النظام العام للمجتمع وعلى طبيعة هذا المجتمع.

أما بالنسبة للفقه العام. فقه المجتمع، أي ما يتصل بمبدأ مصدر شرعية السلطة وتداولها، وإدارة السياسات: السياسة الخارجية، الاقتصادية، الاجتماعية، فهذه كلها يمكن تحقيقها في دولة حديثة ومجتمع حديث وعلى قواعد الفقه الإسلامي العام. أي أن كل المنجزات التنظيمية والإدارية في المجتمع الحديث والدولة المدنية يمكن أن تنجز وأن نجد لها صيغاً فقهية بالفقه العام. وفي هذا الإطار يمكن أن نجد لهذا الفقه أبواباً فنقول: الفقه التنظيمي، الفقه الاقتصادي، الفقه السياسي، فقه العلاقات الدولية. . .

الآن توجد دول إسلامية بهذا المعنى الفقهي العام: الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ المملكة العربية السعودية ـ الباكستان وفقاً لمفهومها عن الإسلام ـ السودان. . . وهذه التجارب تدل على أنه يمكن أن تقوم الدولة على أساس إسلامي (على قاعدة الفقه العام). ومع ذلك يمكن ـ نظرياً ـ ألا يطبق الفقه الفردي فيها، بمعنى أنه يمكن أن نجد أفراداً لا يصلُّون، لا يصومون، لا يحجون. . .

والنتيجة أنه من ناحية المنهج الأصولي الفقهي لا أرى هذه الحدِّية في المواجهة أو في القطيعة بين مفهوم علمانية أو مدنية وبين مفهوم شريعة. لكن بطبيعة الحال تبقى الدولة في الإسلام ذات شخصية إسلامية أو ذات سمة إسلامية منبثقة عن بعض الثوابت: وضع المرأة في المجتمع، الموقف

من النظام المصرفي الربوي، موقف معين من الملكية، الموقف من بعض المطاعم والمشارب المحرَّمة في الشريعة. . .

أما بالنسبة لعلاقات الدولة مع العالم الخارجي فيفترض نظرياً أن تخضع للمبادىء العامة في العلاقات بين المجموعات البشرية، وهي مبادىء العدل والإنصاف وعدم العدوان، والتكافؤ. . الخ. .

سؤال: ما رأيكم في المصطلح الذي يستخدمه بعض المستشرقين ويتبناه بعض الباحثين العرب. وهو مصطلح الإسلام العلماني؟ هؤلاء ينطلقون من دراسة التجربة التاريخية الإسلامية فيقولون: إن الإسلام كان علمانياً في تاريخيته. أي أنه اهتم بأمور الدنيا بشكل وضعي ولم ينشىء نظاماً تيوقراطياً ولاهوتياً.

أنا لا أوافق على هذا المصطلح، لأني لا أحب تجزئة الإسلام، هذه أطروحة الغرب. في الغرب شهدنا ونشهد محاولات متباينة بعضها يدعو لصيغة روحنة الإسلام بسحبه من الحياة العامة للناس، وبعضهم الآخر يدعو لعلمنة الإسلام بإغفال الجانب الروحي منه.

في المضمون لا أوافق على تعبير «الإسلام العلماني». الإسلام هو علماني.

لنأخذ شخصاً أو جماعة في دولة علمانية كفرنسا. ترى ألا توجد للأفراد والجماعات الثقافية في المجتمع الفرنسي مساحة يمكن أن نسميها المساحة الخاصة، المساحة الذاتية؟ هل تعني العلمانية إلغاء الذاتية؟ أعتقد أن هذه الذاتية موجودة وهي لا تنافي علمانية فرنسا. وتأسيساً على هذا المثل لنقل: إن الفقه الفردي، فقه العبادات لا ينافي كون الإسلام ديناً وضعياً ديناً تتمثل مبادؤه في الفقه العام. وتعتمد هذه المبادىء على رؤية العالم

الموضوعي الخارجي وتدبر حياة البشر وفقاً لمعطيات هذا العالم. لكنه مع هذا التأكيد على الوضعي علينا أن نكون واعين إلى أن رؤية الإسلام للعالم الموضوعي وتدبر الإسلام لحياة الإنسان في الطبيعة والمجتمع ينطلقان من خلفية فلسفية ونظرية تختلف عن النظريات العلمانية الوضعية المقطوعة عن الدين. النظرية العلمانية مشار لها في القرآن الكريم بآية **﴿إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين﴾**. وهذا يعني أن الإنسان كفرد ومجتمع وجماعة لا يتكىء إلى أي اعتقاد غيبي. «ما نحن بمبعوثين» يعني أيضاً «ما نحن بمخلوقين» أي ما نحن بمنظمين وفقاً لنظرية مصدرها المطلق الله سبحانه وتعالى.

هذا في حين أن الرؤية الوضعية المادية للإسلام تختلف عن هذه الرؤية الدنيوية، لأن الإسلام في رؤيته الموضوعية، الوضعية المادية للعالم يتكىء على فلسفة تتصل بالإيمان بالغيب، تتصل بعقيدة الألوهية التوحيدية وبالنبوة العامة والنبوة الخاصة التي هي نبوة النبي محمد ﷺ، ونتاجها الشريعة.

أعتقد أن هذا هو الفارق الذي يسبب الخصوصية الإسلامية. ولا بد هنا من توضيح جانب يثير اللبس بين الفقه العام، الفقه المجتمعي، وبين الشريعة في جانبها العبادي التوقيفي. نحن نقول في الفقه: العبادات التوقيفية. وهذا يعني أنه لا يمكن أن يُعبد الله إلا كما شاء وكما نصَّ: لا نستطيع أن نصلي ست صلوات في اليوم. أو لا نستطيع أن نحج مرتين في السنة. أو أن نصوم نصف شهر رمضان أو شهرين كفريضة.. العبادات توقيفية، يعني أنها موقوفة على نص الشارع. هذا في حين أن المعاملات في الجانب العام من الشريعة ليست توقيفية. أي ليست نصية، بل هي خاضعة للاجتهاد بشروطه، أي الاجتهاد المتكىء إلى النص. ونرجح أن تسعين

بالمئة من نصوص الفقه هي نصوص فقه عام. أي هي نصوص فقه مجتمعي. وهذه تتسم بعموميتها وتاريخيتها ولا تخوض بالتفاصيل.

من هنا وبناءً على هذا التوضيح يُخيل إليّ أن الجهل، وربما سوء النية أحياناً، ولنقل الجهل لدى المبشّرين ولدى بعض الباحثين الغربيين بتاريخية الدولة في الحضارات هو سبب هذا. فالذي رسخ في وعي هؤلاء الباحثين والمبشرين هي صورة الدولة الحديثة بالمفهوم الغربي وكما تبلورت منذ القرن التاسع عشر، في أوروبا، من جهة وصورة دولة شارلمان، الدولة المقدّسة في القرون الوسطى. لذلك فعندما يقال اليوم «دولة إسلامية»، تقفز إلى أذهانهم صورة الدولة الدينية، الدولة التي يحكمها النص، لا الرأي ولا الاجتهاد، دولة تتلخص في دولة مسجد أو كنيسة، أو دير أو رهبنة، دولة صلاة وصيام وحج. . . هنا يكمن الالتباس. وهذا ناشىء كما قلت من عدم فهم طبيعة التنظيم الإسلامي للمجتمع، ولمشروع الدولة فيه، وطغيان صورة الدولة الغربية بنسختيها القروسطية والحديثة في وعي الكتاب والباحثين الغربيين والعرب المتأثرين بهم.

ـ من ناحية التجربة التاريخية الإسلامية: ننتقل الآن إلى التجربة التاريخية الإسلامية. لنأخذ نموذجاً كاملاً هو نموذج دولة المدينة في عهد الرسول، ولنقارن هذا النموذج بنماذج أخرى: بدولة الفاتيكان، بدولة شارلمان، بل لنقارنها بأي دولة حديثة في الغرب متفق على أنها دولة علمانية. ماذا نجد في دولة المدينة، واستطراداً في دولة الخلافة الراشدية؟ نجد صلاةً، مسجداً، صياماً لشهر رمضان، نجد نظام محرّمات محدوداً أيضاً، في المطاعم والمشارب والملابس، نجد نظاماً للعلاقات الجنسية (مؤسسة الأسرة والزواج). . . هذه الأمور لا ترتبط بالدولة أبداً. يمكن أن

توجد في حالة وجود دولة إسلامية أو في حالة عدم وجودها. إنها ترتبط بوجود المسلم في العالم.

وبعد ماذا نجد في نموذج الدولة الإسلامية؟ نجد في الجانب العام نظاماً للجباية المالية. جيشاً، نواةً للإدارة، للعلاقات الخارجية، نظاماً قضائياً. . وكل هذه الأمور يمكن أن توجد من دون تلك العبادات كلها. ثم إننا نجد أن الذين تولّوا في عهد الرسول لم يكونوا رجال دين، لا بالمعنى المسيحي ولا بالمعنى الإسلامي. لو وضعنا جدولاً بكل من تولى مهماتٍ دنيوية كمهمة الجبايات والإدارات والحرب وعقد الصلح، لرأينا أن الذين تولوا هذه المهمّات لم يتولوها بصفتهم الدينية، بل بما لديهم من أهلية وخبرة في المجال المختص. والشيء نفسه حصل في العهود اللاحقة. إن ما أنشيء فعلاً هو مؤسسات مدنية بكل معنى الكلمة، تولاها أشخاص مدنيون، بل في بعض العهود المتأخرة تولاها غير مسلمين.

إذن لا أستطيع إطلاقاً وبجميع معايير المقارنة أن أرى أن الإسلام أنشأ دولة دينية. الإسلام عقيدة عامة وشريعة عامة. يمكن أن ينشيء دولة ويستمر من خلالها، ويمكن ألا ينشيء دولة ويستمر أيضاً. يمكن أن يستمر في حياة الناس ووجدانهم وممارساتهم.

إذا وضعنا جانباً الفقه الخاص بالممارسة (ممارسة المسلمين آحاداً وجماعات في المجال العبادي من الشريعة) سنجد أمامنا مؤسسات مدنية وعلمانية. أما بالنسبة لممارسة المسلمين في الشأن الخاص والذي أدعوه كما قلت: فقه الأفراد، فإن هذه الممارسة تطبّق سواء كان على الأرض مسلم واحد أو أسلم العالم كله، وسواء كان هناك دولة أم لم يكن.

إن حقل الفراغ في الفقه العام هو ما يواجهه الآن مشروع الدولة الإسلامية الحديثة. ولعله من المفيد هنا أن أعطي مثلاً من تجربة الجمهورية

الإسلامية الإيرانية. فعندما تصدّى مؤسسو هذه الجمهوريات لبناء الدولة على أساس الإسلام، لم يسعفهم الفقه المدون في أبواب الفقه العام. لأن هذا الفقه كان قد وضع بعقليات ورؤى فردية، ولزمن غير الزمن المعاصر.

إن الشيخ هاشمي رفسنجاني، رئيس الجمهورية، شكا مثلاً من صعوبات كبيرة عندما واجه مهمة وضع قانون عمل منسجم مع الفقه الإسلامي المدوّن في أبواب الإيجار والمضاربة والمزارعة والمساقات وما إلى ذلك. واضطر الفقهاء إلى ولوج أبحاث فقهية جديدة لإيجاد نظام للعمل منسجم مع الواقع الموضوعي للمجتمع الحديث.

هذا يعني أنه ليس هناك نصوص نهائية فيما يتعلّق بتفاصيل هذا الفقه. وحين التفكير بوضع هذه التفاصيل انطلاقاً من الوضعية التي نواجهها على الحاكم المنظم والمخطط في الدولة الإسلامية أن ينطلق أولاً من رؤية فلسفية تتكىء على العقيدة الإسلامية: الألوهة الواحدة وما يتصل بها والنبوة العامة ونبوة الرسول والوحي (القرآن الكريم)، أما التفاصيل فيعمل فيها الاجتهاد والرأي. ذكرت مثالاً: قانون العمل الإيراني الذي هو موضوع لإعادة نظر دائم. أذكر مثلاً آخر من التاريخ الإسلامي: الحسبة بدءاً من بداياتها في عهد الرسول وصدر الإسلام إلى أن تحوّلت إلى مؤسسة لها هيكلها الاجتماعي وفقهها. إن فقه الحسبة مثلاً قد لا نعتني به الآن. ولكن يبقى من الضروري أن ننطلق الآن من حاجات المجتمع الحديث ومن المبادىء العامة في الشريعة «الشرعنة» أي موضوع وضعي مطروح.

من هنا أعتبر أن المعركة حول مدنية الدولة الإسلامية ودينية الدولة الإسلامية هي معركة أشباح، يمكن أن نتصوّر ونرسم مخططاً لدولة إسلامية لا تفترق إطلاقاً عن أي دولة مدنية حديثة. فلنسمها علمانية، إذن، مع التحفظ على الخلفية الفلسفية للتشريع. يمكن أن نبني مؤسسات المجتمع

الحديث انطلاقاً من حاجاته مع الحفاظ على السمات العامة التي تميز المسلم عن غيره. وخصوصية السمات الثقافية موجودة في كل حضارة ولدى كل جماعة، فضلاً عن المجتمعات المختلفة. إن التجربة التاريخية الإسلامية تقف شاهداً على ما استنتجناه في كلامنا من زاوية المنهج الأصولي الفقهي.

سؤال: ما تفضلتم به صحيح، وخاصة في جانب ما أسميتموه «الفقه العام» فحقل هذا الأخير تصنع في التجربة التاريخية الإسلامية للعقل الاجتهادي والرأي. لكن إذا نظرنا إلى المسألة من جانب آخر، وهو جانب التذرع بالدين وبالمعتقد إلى تمرير موقف سياسي أو للدفاع عن رأي أو اجتهاد، فساعتئذٍ ستطرح مسألة خطيرة ودقيقة يتوجس منها العلمانيون، ويعطون مثلاً على خشيتهم تجاوزات الدولة السلطانية التي تمّت باسم الدين، كذلك صراع الفرق الإسلامية الذي قام أيضاً وتأجج بأسلحة دينية. المشكلة إذن هي مشكلة التذرع بالدين في الصراع السياسي. وقد تكون هذه النقطة هي أكثر النقاط حساسية في السجال القائم بين الإسلاميين والعلمانيين اليوم. يخشى العلمانيون أن يرفع الإسلاميون في وجههم سلاح التكفير والتأثيم، فنكرر بذلك حروبنا الأهلية القديمة ونظام الاستبداد السلطاني. ما رأي سماحتكم في هذا الوجه من المشكلة؟

ـ الاعتراض مفهوم. أتفهمه ولكن لا يدعو هذا إلى تبرير القطيعة بين الدين والسياسة كما يدعو العلمانيون. فالذي حصل في التاريخ هو انحراف عن الإسلام. الدولة السلطانية، أقولها بصراحة، دولة غير إسلامية، دولة مسلمين ولكنها غير شرعية بالمعيار الفقهي. هذا الأمر شرحته وتوسعت به في كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» وفي غيره أيضاً من الكتب، وخلاصة القول: إنه وفقاً للنظرية أو الرؤية المعتمدة في علم الكلام

الأشعري وفي بعض الكلام المعتزلي كان يجب أن يُعتمد منهج الشورى كمصدر لشرعية تولي السلطة.

وهذا أمر لم يحدث. وعند عرض كتاب الفقه السياسي وأدبيات الأحكام السلطانية إلى هذه المسألة (مسألة مصدر شرعية السلطة) نلاحظ أمرين: من جهة يعتبر هؤلاء الكتاب الدولة السلطانية دولة شرعية، ولكن من جهة أخرى وحين لم يعد من الممكن غض النظر عن تزوير الشورى، كان لا بد من تسمية الأشياء بأسمائها فقالوا بولايات الضرورة أي شرعية الضرورة، وشرعية الضرورة ليست شرعية الاختيار.

والآن، حينما نتكلَّم نحن عن دولة إسلامية نتكلَّم عن الاختيار وليس عن الضرورة. وممارسات الدولة السلطانية ممارسات غير مشروعة ولا نفوذ لها، تنفذ بحكم الضرورة لا بحكم الاختيار. ومن هذا المنظور يمكن أن نقول إنه أيضاً إسلام الضرورة. لكن الضرورة لا تؤدي إلى شرعنة الدولة إسلامياً. لذلك لا يمكن أن أقول عن دولة تقوم ببعض وظائف السلطة في الولايات وفي الجبايات إنها دولة إسلامية. كما أني لا أستطيع أن أسمي حركة الفتح العسكري التي قامت بها الدولة الأموية ثم العباسية حروباً إسلامية إلا ما كان منها صدّاً لعدوان على البلاد الإسلامية. مع الفتوحات التي ينبغي أن نبحث لها عن تسمية أخرى، تحوّل الإسلام نتيجة للضرورة ونتيجة لتبرير الفقهاء إلى مشروع امبراطوري. والإنجازات الحضارية التي تزامنت مع أنظمة الحكم هي من إنجازات الأمة وليست من إنجازات الأنظمة.

إذن ، الخشية القائمة الآن، لها ما يبررها إذا ما أردنا أن ننتج دولة على غرار تلك الدولة ، دولة شمولية بالمصطلح الحديث أو دولة سلطانية بالمصطلح التاريخي. أنا كفقيه مسلم وإسلامي لا أوافق أبداً على إقامة دولة

من هذا القبيل ولا أراها إسلامية. وأفضل عليها أية صيغة تتم برضى الناس واختيارهم.

بعد عهد الشورى، أي بعد الخلافة الراشدة، لم تمكّن الأمة من ممارسة ولايتها على نفسها. كانت تفرض عليها الأنظمة فرضاً.

أمّا حول صراع الفرق والمجموعات، حيث كان يجري الصراع بين المعتزلة والأشاعرة أو بين الحنابلة والمعتزلة والشيعة... الخ فإن هذه الصراعات كانت حتماً تصل إلى حد الفتن داخل المجتمع الأهلي. ولكن هذه الصراعات ليست ملازمة للدولة الإسلامية، لقد نشأت عن خلل في إدارة الدولة السلطانية لمجتمعها. هذه الدولة هي دولة سلطان ومعه مجموعة من الفقهاء الذين يفرضون المذهب أو الرؤية الكلامية على سائر النماذج. وكما حصل في عهد المأمون في قضية خلق القرآن. هذه القضية التي حمل عليها حملاً تحوّلت إلى مشكلة كبرى من مشكلات الأمة وليس من مشكلات المجتمع العباسي فحسب. لقد دخلت هذه القضية في النسيج الثقافي للمسلمين، في علم الكلام وفي الفقه وفي الأصول وفي الآداب. هذه غلطة حاكم وهي ليست من طبيعة الدولة الإسلامية. لهذا نلاحظ أن أئمة أهل البيت رغم توافقهم مع رأي المعتزلة أو بالأحرى توافق المعتزلة مع رأيهم، فضّلوا ألا يدخلوا في هذه المعركة، فجنّبوا خطهم الفكري التورط في إنقسام الأمة نتيجة ارتكاب الحاكم خطأ اعتماد مذهب واحد ونفي المذاهب الأخرى.

إن دولةً تفرض رؤيتها ومذهبها ولا تترك مساحة للمذاهب الأخرى أن تمارس أفكارها واجتهاداتها وأنشطتها فتضطر هذه الأخيرة أن تعمل بالتقية أو أن تنسحب من الحياة العامة، ان دولةً كهذه، ليست دولة إسلامية. وأنا في هذه المناسبة أطرح على المؤرخين والمفكرين والفقهاء أن تُدرس سمات

الدولة السلطانية ويرى كم فيها من الإسلامية وكم هي فاقدة للشرعية الإسلامية بالمعنى الكلامي وبالمعنى الفقهي.

وإذا كان هناك الآن من مشروع أو رؤية تهدف إلى إعادة انتاج الدولة السلطانية بأية صيغة من الصيغ المعروفة في التاريخ (منذ الأموية وحتى الصفوية والعثمانية). فإننا ضد هذا المشروع. لأنه سيعيد إنتاج دولة سلطانية غير إسلامية.

إن مرجعية المشروع الإسلامي المعاصر تكمن نواته في عهد الرسول وعهد الخلفاء الراشدين. صحيح أنه ارتكب في بعض فواصل مرحلة الراشدين بعض الأخطاء التي لا مجال للخوض فيها الآن، إلا أنها أخطاء تمت في جو قابلية التصحيح. أما لاحقاً وبدءاً من عهد معاوية، فإن الأمة لم تعد ولية على نفسها. لقد غلبت على أمرها بالبيعة القسرية. وحادثة انتزاع معاوية لولاية العهد ليزيد بالسيف معروفة: «من أبى فهذا، وشهر سيفه».

إن الرؤية السياسية الأخرى تقوم على مبدأ البيعة الاختيارية والشورى والإمامة (وهذه الأخيرة هي رؤية الشيعة الذين لم يتمكنوا بعد الإمام علي من أن يترجموا رؤيتهم إلى فقه سياسي). وحدث أن انكفأ الأئمة المعصومون بعد أن حصل الفصل الكامل بين الوظيفة الدينية التبليغية لمنصب الإمام والوظيفة السلطوية. لكن على المستوى النظري بقي مشروع الولاية السياسية التنفيذية القيادية للإمام المعصوم قائماً إلى أن حدثت الغيبة الكبرى.

بعد الغيبة الكبرى، نحن نرى أن الأمة هي ولية على نفسها، ونطرح هذه الصيغة مقابل صيغة «ولاية الفقيه». وعلى هذا الأساس ندعو لإقامة دول إسلامية في المجتمعات الإسلامية بحيث ينتج كل مجتمع في الجغرافية السياسية للعالم الإسلامي دولته المناسبة له ويولّد مؤسساتها على أساس

الفقه العام الذي أشرت له في سياق الحديث.

إذن الدولة المتوخاة، الدولة الهدف ليست الدولة التي عرفها التاريخ الإسلامي. ان الدولة المقترحة هي دولة ينتجها المجتمع المسلم استناداً إلى رؤيته الإيمانية وإلى الفقه العام.

وبالنسبة للفقه العام، نقول إنه لا يمكن أن ندّعي أن الفقه التاريخي المدوّن يصلح كله كأساس قانوني وحقوقي للدولة المقترحة. من هنا يمكن توجيه نقد للحركة الإسلامية العالمية أو الإقليمية من حيث أنها تغفل هذا الجانب: تقديم مقترحات تجريبية لقوانين ودستور دولها المقترحة.

وقد يكون هذا الفراغ في الفقه العام الجديد هو الذي يسبب في جانب منه هذا السجال العقيم والمعارك الوهمية بين سوء فهم للعلمانية وسوء فهم للمشروع الإسلامي.

المسألة الثانية:
حول مسألة الشورى والديمقراطية:

كنت قد نحتُّ هذا التعبير الذي أشرتم إليه: «الديمقراطية القائمة على مبدأ الشورى» في سياق البحث عن صيغة توافقية للتعبير التمثيلي في مجتمع متعدد كالمجتمع اللبناني. صحيح أن الخلفيات الفلسفية والمفاهيمية مختلفة لكل من المصطلحين (الديمقراطية والشورى)، ولكن المسألة إذا ما بحثت على مستوى تنظيمي وتطبيقي فإننا سنجد أنفسنا أمام موقف توافقي لا خلافي.

أبدأ أولاً بالقول تمهيداً للموضوع: بأن إعتراض الإسلاميين على الديمقراطية بأنها تمثل إنجازاً غربياً قائماً على مرجعية الفلسفة الليبرالية

اعتـراض صحيـح. فنحـن نعلـم بأن الديمقراطية الغربية بخلفيتها الفلسفية لا علاقـة لهـا بالشريعة ولا يمكن للمسلم أن يلتزم بفلسفتها وباعتبارها تعبيـراً عـن رؤيـة للكـون وللعالـم ولموقـع الإنسان ووظيفته في هذا العالم.

هذا في حين أن لدى المسلمين، الشورى. لقد ورد مصطلح الشورى في سورتين: في خطاب موجّه إلى الوالي: ﴿**شاورهم في الأمر**﴾. وفي خطاب موجه إلى الأمة: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾. وأنه لأمر مهم أن يرد نص قرآني في الشورى. لقد لوحظت الشورى في النص الأعلى باعتبارها وظيفة للحاكم وباعتبارها سلوكاً للأمة. فهي إذن، ذات خلفية فلسفية دينية، إذا صح التعبير، هي معطى من الله تعالى.

إذن ثمة اختلاف بين مرجعيّتي الشورى والديمقراطية. مرجعية الشورى دينية، ومرجعية الديمقراطية علمانية. بهذا الاعتبار يختلفان. ولكن لدينا محاولة (فذلكة) قلنا على أساسها (ديمقراطية قائمة على مبدأ الشورى). كيف؟.

أولاً: الشـورى ليسـت عبـادة، هـي صيغـة تنظيميـة للمجتمـع. وهـذا واضح في الأمر. أمر الحكم الذي هو أمر الناس. أو هو أمر الناس الذي من شؤونه الحكم. كما ﴿**أن أمرهم شورى بينهم**﴾ يعني اشتمال إدارة شؤون المجتمع الأهلي وإدارة الدولة والنظام.

ثانياً: حول الجدل المثار بين إلزامية الشورى وعدم إلزاميتها. رأيي الفقهي أن هذا الجدل ناتج عن عدم تحرير المسألة. ورأيي في المسألة أن الشورى غير ملزمة في حال الرسول عند كل المسلمين، وعند الشيعة الإمامية في حالة الرسول والإمام المعصوم. أما في نطاق ولاية الأمة على نفسها وحينما لا ينصب عليها حاكم معصوم، أي حينما تنتج هي نفسها

حاكمها الخاص تكون الشورى ملزمة هنا قطعاً، لازمة وملزمة، لا شرعية للحاكم دون شورى، ولا شرعية لقراراته دون شورى. عليه أن يشاور ويلتزم بنتيجة الشورى. لقد التبس أمر إلزامية الشورى وعدم إلزاميتها في التاريخ والفقه، بحيث اعتبر الخروج على الخليفة خروجاً على الله واستبيحت دماء كثيرة. لقد اعتبر الثوار دائماً متمردين أو مرتدين أو بغاة أو محاربين.. وقوتلوا على هذا الأساس ونتيجة لطلبهم حق الشورى وعدم إلزام الحاكم بها.

لقد قلنا أن هذا الالتباس الذي جرَّ الويلات على التاريخ الإسلامي نشأ عن سحب صفة «عدم إلزامية الشورى» الجارية على الرسول، وعلى الإمام المعصوم (وفقاً للمعتقد الشيعي)، على الخلفاء والسلاطين. فكانت عدم إلزامية الشورى بالنسبة لهؤلاء مدخلاً للاستبداد الفردي والتفرد والاستئثار بالحكم. ومن جهة أخرى نقول إن الشورى بالنسبة للأمة مبدأ ثابت وملزم لها إلا في حال تدخل المعصوم (النبي أو الإمام). ﴿إذا قضى الله ورسوله أمراً ما كانت لهم الخيرة من أمرهم﴾. أما وقد انقضت هذه الفترة فالأمة ملزمة بالشورى. والأمر هنا مطلق، فالأمة تنتج نظامها ومؤسساتها وهيئاتها الحاكمة وقوانينها بالشورى. أما من يمثل الأمة؟ ومن له حق ممارسة الشورى في الأمة؟ نأتي هنا إلى حكاية ما ورد في بعض الفقه السياسي من حصر الشورى بأهل الحل والعقد.

لقد تعقبت شخصياً هذا المصطلح ـ (أهل الحل والعقد) ـ وأحب هنا أن أستفيد من رأي الخبراء والعلماء، فلم أجد له أصلاً تشريعياً سواء في كتابات الفقهاء أو في النصوص الأساسية. ولعلي أشرت إلى هذا في كتاب «نظام الحكم والإدارة».

لنقل إن مثل هذا الرأي هو اجتهاد فقهي، والاجتهاد الفقهي ملزم

بمقدار ما يتكىء على المبادىء العامة والقواعد العامّة في الشريعة، أو بمقدار ما تقتضي به ضرورات الوقت، فإذا لم يكن له مستند في الفقه العام من الشريعة وانقضت ضرورات الوقت، لا تعود له أي قيمة فقهية، فضلاً عن أن تكون له قيمة تشريعية. إن هذا الوضع يشبه ما نسميه في القانون «مواد انتقالية»، فإذا ما انتهت الفترة زال مفعول المادة.

قد يقال: إن ثمة أساساً تشريعياً لصيغة «أهل الحل والعقد» في الآية: ﴿إنما وليكم الله ورسوله وأولو الأمر منكم﴾ وقد فُسّر «أولو الأمر» بأنهم أهل الحل والعقد أي العلماء والولاة وقادة الجيوش . . . وتقلّص العدد بعد ذلك إلى بضعة أشخاص، خمسة استناداً إلى سابقة السقيفة، ثم إلى ثلاثة فواحد، . . . أنا أنزه الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي عن أمثال هذه الفتاوى أو هذه التكييفات الفقهية.

«أولو الأمر» في التفسير الشيعي هم الأئمة المعصومون من أهل البيت. و«أولو الأمر» بناءً على أوسع التفاسير وليس أضيقها يمكن أن نترجمه بكل ما يسمى اليوم «نخباً» في الأمة، معنية بمسائل الحكم والولاية والتنظيم الاقتصادي والعلمي والاجتماعي.

إذاً نحن الآن نعتمد مبدأ الشورى انطلاقاً من مبدأ ولاية الأمة على نفسها.

نأتي الآن إلى الديمقراطية: نرى أن للديمقراطية ثلاث سمات.

أولاً: سمة الخلفية الفلسفية الليبرالية.

ثانياً: كونها آلية لإدارة السلطة وتداول السلطة أي انتقال السلطة.

ثالثاً: كونها آلية تشريعية لسن القوانين من خلال مؤسساتها التمثيلية.

ـ بالنسبة للسمة الأولى، نحن لسنا ملزمين بها كنظرية وضعية، أو كاعتقاد فلسفي. إن رؤيَ أن تعتبر كصيغة «ولاية الأمة على نفسها» فليكن ذلك، لكن «ولاية الأمة على نفسها» من زاوية فهمنا الاسلامي، ليست شيئاً ذاتياً بالأمة، الله أعطى الأمة ولاية على نفسها. هذه الخلفية الاعتقادية ـ الدينية لا بد منها.

ـ بالنسبة لكونها آلية لإرادة المجتمع وتداول السلطة وانتقالها، لا يوجد عندنا في الشرع أي نص شرعي على الإطلاق، لا في الكتاب ولا في السنة ولا في الفقه العام ما يمنع من اعتماد الديمقراطية وأساليبها ومؤسساتها في هذا الحقل.

ـ أما في الحقل التشريعي، فالتشريع كما نعلم ينقسم إلى قسمين كبيرين وكما أشرنا في أول هذا الحديث: الفقه الخاص، وهذا ليس من شأن المجتمع، إنه فقه الأفراد ويمكن أن يمارس كما قلنا في حال وجود دولة ونظام إسلامي وفي حالة عدم وجودهما. الفقه العام الذي يتصل بتنظيم المجتمع، وفيه ما هو منصوص عليه ويدخل في ثوابت الشريعة. وهذه لا يمكن للبشر أن يشرِّعوا فيها. كما أن فيه مساحات ما يمكن أن نسميه «مساحات الفراغ» وتشمل هذه الأخيرة كل الجانب التنظيمي وكل الجانب الإداري وكل جانب العلاقات الخارجية.. ومعظم الجانب الاقتصادي. وكل هذه الحقول لا تدخل في باب الأحكام الشرعية إلا بمقدار مراعاتها للمبادىء العليا في الشريعة من قبيل قاعدة عدم الظن، قاعدة عدم العدوان، قاعدة العدل والإنصاف. الخ... وما عدا ذلك هو تدبير وتدبر لأمورٍ تنظيمية يرى الناس فيها ما يصلح. إن المساحة المغلقة عن المشرِّعين ، أي عن المجالس التمثيلية في الديمقراطية أو الشورى هي مساحة محدودة. وما بقي مما يتصل بالتدبير العام هو شأن البشر وإدراكهم لمصالحهم.

هذه عملية فقه واجتهاد. لكن علينا أن نُسلِّم بوجود ثوابت تشريعية لا يمكن تجاوزها. وقد عبّرت عنها بالقول: إنها السمة الخاصة للمسلم والمجتمع الإسلامي، ومن ثم للدولة الإسلامية. خارج هذا الحقل كل الأمور تدبيرات. ومن هنا يمكن أن نقول إننا نستطيع أن نوجد التنظيم الذي يعتمد الآليات التنظيمية لأرقى التجارب أو لأي تجربة ناجحة من تجارب الدولة الحديثة مع لحاظ أنها ذات طبيعة شورى وباعتبار أن مصطلح الشورى هو المصطلح الفقهي الذي يشكل خلفية الآليات التنظيمية للدولة بالنسبة لنا كمسلمين.

أما حول النعوت التي يطلقها بعض الإسلاميين تجاه الديمقراطية وتجاه الحضارة الغربية. فإن مثل هذه النعوت (صليبية وشر.. الخ) هي نعوت غير دقيقة. الحضارة الغربية ليست شراً، فيها شر وفيها خير. كما أن الحضارة الإسلامية ودولتها ليست خيراً مطلقاً. لا نستطيع أن ننظر إلى نظام الرق أو نظام السبي على أنه مفخرة من مفاخر هذه الحضارة، كذلك الأمر بالنسبة لنظام الجواري والتسري ومظاهر أخرى سلبية في الحضارة الإسلامية.

لا بد أن ننطلق من موقف النقد لحضارتنا ولحضارة الغرب. لنأخذ الإنجاز العلمي في الحضارة الغربية إنه ليس شراً وإن كنا نتحفَّظ على الخلفية الفلسفية لبعض العلوم الإنسانية أو النتائج الوظيفية لبعض العلوم الفيزيائية والبيولوجية. كالأبحاث الجينية التي تهدف إلى استنساخ البشر، أو الأبحاث الذرية الهادفة إلى أغراض التدمير، أو صناعة الأسلحة الجرثومية التي أنتجت اختلال البيئة وتلويث الطبيعة. إن إنجازاتٍ حضارية كبرى في الغرب ينبغي التعامل معها إيجابياً: الجانب التنظيمي والخدماتي في المدنية الغربية، الإنجازات الفنية والإبداعية كالموسيقى والأدب...

يجب أن نتجنّب الأحكام الإطلاقية، علينا أو عليهم أو على أية حضارة أخرى. الموقف الإطلاقي ليس موقفاً قرآنياً. الموقف القرآني موقف نقدي وليس موقف إدانة. والموقف النقدي موقف انتقائي. إن الله سبحانه وتعالى مدح الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. لم يقل يتبعون «حسنهم». يوجد سيّىء ويوجد أسوأ. ويوجد «حسن» ويوجد «أحسن». والقول هنا هو القول المطلق، هو التعبير الشفهي والإنجاز العلمي. والممارسة والشكل التنظيمي.. القول باختصار هو الفعل البشري أي الإنجاز. بعض المفسّرين يقصرون معنى الإحسان في الدين. أنه في الدين بمعنى أن الوحي الإلهي هو الأحسن، وأنه في كل إنجاز بشري في حياة الناس على الأرض وفي علاقاتهم فيما بينهم.

إننا نختار «الشورى» كفلسفة حكم، ونختار آليات الديمقراطية كأدوات وأجهزة ومؤسسات. إنّ الديمقراطية هي «أحسن القول الغربي» من الناحية التنظيمية للمجتمع ومن ناحية إدارة عملية تداول السلطة وانتقالها.

والخلاصة: إذا شئت أن تقول: أنا أتبع الديمقراطية على أساس مبدأ الشورى فأنت مصيب، وإن شئت أن تقول أنا أتبع الشورى وأستخدم فيها تقنيات الديمقراطية فأنت مصيب. إن الخير في كل حضارة هو «أحسن قولها» نتبعه ونسبغ عليه سبغتنا التي هي سبغة الله. ومن أحسن من الله سبغةً. الشورى هي إذن سبغتنا، خلفيتنا الفلسفية والتي هي جزء من رؤيتنا الإيمانية للكون وللعالم ولموقعنا فيه.

المسألة الثالثة:
حول الدولة المدنية والمجتمع المدني وقضايا التنوع وحرية المعتقد

أطروحتنا عن «الدولة المدنية» في لبنان وفي كل مجتمع مماثل، أي في كل مجتمع متنوع، موضحة في العديد من النصوص. بالنسبة إلى توسيع مجال الاطروحة إلى العالم العربي والإسلامي، هذه المسألة لا تزال في مرحلة البحث الاجتهادي عندي وأنا أحررها بالشكل التالي: إن المجتمع الإسلامي الخالص أو شبه الخالص الذين يتكوّن من غالبية مسلمين، هل يمكن وفقاً لأطروحة الإسلام السياسي، أن ينتج دولةً تسمح بالتعدد الديني والعقائدي والفكري وحق التعبير المؤسسي والتنظيمي لفاعلية المجتمع بصورة مستقلة عن وصاية الدولة، وكما ورد في مقدّمة السؤال؟

في الجملة أقول الآن: نعم لأن الفقه الإسلامي يشتمل ـ في رأيي ـ على اجتهادات تسمح بالتنوعات التي أشار إليها السؤال. فالتعدد الديني مسلّم به في الشريعة والتعدد العقائدي والفقهي هما جزء من التعدد الديني. وحول حق التعبير المؤسسي والتنظيمي ليس هناك نص يمنع. ومن هنا فإنشاء مؤسسات وتنظيمات تنتمي إلى الأكثرية أو إلى الأقلية في نطاق القانون المعتمد، وارد لأن لا نصوص تمنع ذلك.

إن الدولة في الإسلام، وحسب رأيي وعلى خلاف كل ما مورس تاريخياً، بدءاً من العصر الأموي، ليست دولة شمولية. الإسلام يعطي للدولة أصغر مساحة من السلطة على المواطن وعلى الإنسان وعلى الجماعة. الأمر الذي جعل من الإنجاز الحضاري في التاريخ الإسلامي، وكما سبقت الإشارة إنجازاً مرتبطاً بالأمة وبالمجتمع وبمبادرات الناس. إن

المساحة الضئيلة التي تغطيها الدولة هي مساحة النظام العام للمجتمع والتي يلخصها تعبير: حراسة العقيدة والشريعة. و«الحراسة» لا تحمل معنى التدخل في حياة الناس وعقائدهم. إننا لا نتصوّر دولة إسلامية تنقّب عن عقائد الناس أو تتحوّل إلى محاكم تفتيش كالذي حدث مثلاً في محنة خلق القرآن، حيث تشكل في مجلس الحاكم ما يشبه المحكمة التي تستدعي أهل الرأي والفكر فيسألوا عن أفكارهم، أو كالذي حدث لبعض حالات الصوفية. هذا أمر غير مشروع. تُعامل الناس على ظاهر الإسلام ما لم يظهر منها ما يناقض هذا الظاهر.

بل أكثر من هذا، لقد رأينا وأفتينا في باب الجهاد، أن الجهاد الذي هو ركن من أركان الإسلام هو من طبيعة دفاعية محضة. وأن الذي يدعو إلى القتال هو الحرابة، يعني الإفساد في الأرض. وهذا يعني أن الكافر المحض إذا لم يكن محارباً ولم يعلن عداءه ولم يكن معتدياً لا يوجد أي سبب يمنع معايشته ومعاملته بالحسنى على أساس عدم العدوان من جهة ومبدأ «البر» الذي ورد في سورة الممتحنة: **﴿إنما لا ينهاكم الله عن الذين لا يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ولم يظاهروا على إخراجكم أن تبروهم وتقسطوا إليهم..﴾**.

إذن، إن التعامل يجري على قاعدة «البر» وليس كما شاع في الكثير من الأدبيات، على قاعدة «التسامح». إن الإسلام غير متسامح. الإسلام سمح. فالتسامح يعني أن يكون الآخر تحت رحمة المتسامح، وأن يكون المسلم «متفضلاً» عليه. الإسلام يعامل الآخر بما يقتضيه حقه، وليس تسامحاً ولا تفضلاً. ما ورد في النص «إني بعثت بالحنيفية السمحاء» وليس المتسامحة. هذا يعني أن الإسلام بطبعه سمح يتسع للأغيار، يعترف بوجود الآخر. ويرى أن لهم الحق في أن يكونوا «أغياراً».

ومن هنا أقول أن «جهاد الدعوة» الذي اشتهر على ألسنة الفقهاء لا نراه مشروعاً وأن القتال إنما شرّع باعتباره صيغة دفاعية لردع العدوان، فالحرب مشروعة إذا كانت دفاعية أو وقائية.

من هذا المنطلق، الأغيار في العقيدة لهم مكانهم الطبيعي وليس مكانهم المقرون بالمنَّة. هذه الأطروحة لها سند في التشريع وفي الفقه؛ وفي رأي تحتاج إلى مزيد من التعمق والدرس. ومن جهتي أذهب أن ليس في الاجتماع السياسي الإسلامي مواطنون من درجة أولى ومواطنون من درجة ثانية. المواطنون درجة واحدة، وانتسابهم إلى الدولة انتساب واحد.

وهنا يمكن أن نميز بين موقعين لغير المسلم في المجتمع السياسي (الدولة). أو بين حيثيتين: حيثية في المجتمع الأهلي أو المدني، وحيثية في المجتمع السياسي (الدولة). إن الحيثية التي يكون فيها الإنسان في المجتمع الأهلي هي حيثية الكينونة الذاتية، كونه مخلوقاً موجوداً على أرض معينة، يحمل عقيدة وثقافة معينة. في حين أن الحيثية التي ينتمي بها إلى المجتمع السياسي هي حيثية أخرى، كونه في مركب تنظيمي له حدود معينة وله حكومة معينة وله نظام معين. إذا أخذنا مثلاً وضع المسيحيين في إيران، فهؤلاء يجب أن يفرق بين الانتماءين لديهم. هم ينتمون إلى مجتمعهم الأهلي الخاص الذي فيه مسيحية على مذهب كذا، وينتمون إلى المجتمع السياسي العام الذي هو الجمهورية الإسلامية الإيرانية ذات النظام الإسلامي. بحكم انتمائهم إلى المجتمع الأهلي لهم حق التنوع، وبحكم انتمائهم إلى المجتمع السياسي عليهم واجب التجانس.

سبق وأشرنا إلى أن الساحة التي تتدخل فيها الدولة في شؤون المواطن، مساحة محدودة، وأن حراستها للشريعة تكون في مجال سلطانها الخاص. أما فيما يخرج عن سلطانها الخاص فلا ولاية لها عليه. السؤال: ما

هو مدى مساحة سلطان الدولة ومدى حقها في التدخل؟ لو أخذنا مثل الخوارج وموقف الإمام علي عليه السلام منهم. ماذا نجد؟ نجد مسلمين عارضوا ووصلت معارضتهم إلى حد الخروج عن شرعية الدولة، سياسياً، ومع ذلك اعتبروا مواطنين وحفظت حقوقهم المدنية كاملة، ولم يحاربوا إلا عندما قاتلوا. قوتلوا لا لأنهم عارضوا سياسياً ولا لأنهم قدّموا أطروحة في الفهم الديني مختلفة عن الاطروحة الرسمية، قوتلوا لأنهم قاتلوا.

هذا يعني أن الخوارج ارتكبوا أمرين: أولاً عارضوا سياسياً ووقفوا في وجه النظام، وثانياً: قدّموا تفسيراً دينياً لفهمهم وآل أمرهم إلى تكفير الأمة وليس فقط تكفير النظام وحكومته. ومع ذلك اعتبروا مواطنين وأنهم ما زالوا مسلمين ويتمتعون بحق الحماية وأعطيات بيت المال. ولم يعاملوا بالعنف إلا لأنهم استخدموا العنف. أي أنهم شهروا السلاح وكانوا بحكم المحاربين يعني المفسدين في الأرض.

نخلص من هذا المثل إلى الاستنتاج: أن تعارض سياسياً وأن تدعو إلى صيغة سياسية مختلفة عن صيغة الدولة أمر لا أرى أي مانع فقهي له. أما أن تدعو إلى عقيدة وشريعة مخالفة للإسلام، فلا أعتقد أن التنوع الذي يسمح به الإسلام يصل إلى هذه الدرجة.

قضية الردّة: ما يبدو لي أنه يمثل إشكالاً هو موضوع الردّة وحرية المعتقد، وبالشكل الذي نعرفه في الدول المدنية. ما هو سائد في المذاهب الفقهية أن لا تبديل للمعتقد الديني وهو أمر غير مشروع يعاقب عليه صاحبه كمرتد: بالحبس أو الموت.

غير أنه فيما أرى يجب التمييز بين مستويين من تغيير الرأي والمعتقد:

ـ مستوى تبديل الرأي والرجوع عن الإسلام كرأي شخصي للإنسان،

بينه وبين نفسه هذا الموقف لا يؤاخذ عليه طالما أن الأمر لا يصل إلى موقف الدعوة والتحريض على الإسلام.

ـ مستوى الردة حينما يتحوّل المرتد من مجرّد صاحب رأي إلى داع ومحرّض. وفي هذه الحالة يكون هذا الإنسان قد خرج من دائرة حرية الرأي وحرية المعتقد إلى مساحة أخرى وهي دعوة الآخرين إلى الإرتداد، وهذا يدخل في التقييم الفقهي في باب الحرابة الفكرية، إذا صح التعبير أو في باب التخريب الفكري والعدوان الفكري.

هناك آراء تحكم على المرتد بالموت أو بالحبس أو بالعزل بمجرد أن يُعرف عنه ذلك ولكنه رأي لا نوافق عليه. نرى الرأي الآخر وهو أن الردّة إنما تكون موضوعاً للمؤاخذة حينما يُعبر عنها المرتد بنحو دعائي وتحريضي للآخرين أن يرتدوا مثله. بهذا يكون المرتد هنا محارب لعقيدة المجتمع قبل أن يكون محارباً لعقيدة الدولة. هذا الموقف موضوع للمؤاخذة ولا يُسمح بالتنوع أن يصل إلى هذه الدرجة.

لا يمكن أن يسمح بموقف يدعو إلى تفكيك أو إلغاء الأساس الوجودي للمجتمع وللأمة بحيث لا يعود المسلم مسلماً ولا المجتمع الإسلامي مجتمعاً إسلامياً. لا يمكن لعقيدة أن تشرِّع إلغاء نفسها. يمكن أن تشرّع قبول غيرها والتعايش مع غيرها. يمكن أن تشرّع حرية الاعتقاد بها، ويمكن أن تحتمل في مجتمعها الخاص الأغيار الذين لا يعتقدون بها، ويمكن أن تؤمِّن لهم الوضع الحقوقي المناسب لحقوقهم الإنسانية وكرامتهم الإنسانية والتعبير عن ذاتيتهم الخاصة في العبادة والثقافة والتشكيل الاجتماعي. أما أن يصل الأمر إلى تشريع إلغاء الذات، فهذا أمر لا يمكن للإسلام أن يقدم عليه. وهذا يصح على أية فلسفة أخرى في أي مجتمع آخر. لا يعقل أن تشرِّع إلغاء نفسها، لأنها بمجرد أن تفعل ذلك تكون قد

عبّرت عن عدم صدقيتها وعدم حقانيتها. حتى لو أخذنا مثلاً المجتمعات الديمقراطية الغربية، هل تسمح فلسفتها التي تصدر عن الليبرالية والمذهب الرأسمالي في الاقتصاد لقوى واتجاهات من شأنها أن تغير جوهر هذه الفلسفة؟ أن السماح بوجود أحزاب شيوعية مثلاً في بلدان رأسمالية لا يعدو شكلاً من أشكال ألوان الديمقراطية. وهو وجود شكلي يمارس حريةً مضبوطة النتائج ولا تهدّد أسس النظام وفلسفته. فضلاً عن أن الأحزاب الشيوعية الغربية كانت قد انضبطت منذ زمن بقواعد مجتمعاتها وتقاليدها ودساتيرها العامّة. ولو افترضنا أن الأحزاب الشيوعية ستكون قادرة ذات يوم على التغيير، فإنه لا نعتقد بأنه سيسمح لها بهذا.

إن موقف المجتمعات الغربية من الإسلام اليوم يكشف عن حدود الديمقراطيات الغربية وعن المدى المحدود الذي تصل إليه دعوات حرية الفكر في هذه الديمقراطيات. نلاحظ أن الموقف من الإسلام لا ينطوي على بغضاء بقدر ما ينطوي على خوف، خوف من أن تزاحم فلسفة الإسلام فلسفة المجتمعات الغربية وتثير لها مشكلات جدية.

إن انطباعي عن حرية الاعتقاد في المجتمعات الغربية إنها حرية شكلية وشعارية أكثر مما هي واقعية. لقد نظّمت هذه المجتمعات نفسها بشكل تعلم معه أن الحرية التي تعطيها حرية عقيمة. ولنا بعض التجارب في هذا الشأن.

نأتي إلى فكرة توسيع مجال الدعوة لتبني صيغة «الدولة المدنية» إلى ما يتجاوز لبنان أي إلى المجتمعات الإسلامية الخالصة. هذه الفكرة لا نستطيع أن نوافق عليها للاعتبار التالي: إن حرية الايمان هي حرية ثابتة للإنسان في المعتقد الإسلامي، ولا يصح أن يكون إيمان المسلم عن تقليدٍ أعمى، أي أن يكون التزامه بالإسلام عن تقليدٍ أعمى ـ. لا بد أن يركن إلى حجة عقلية ولو بسيطة تكوّن لديه قناعةً ذاتية بحقانية المعتقد والشريعة الإسلامية، فلو

لم يتكون لديه هذا، أي أن يكون قد اتخذ موقفاً مخالفاً للإسلام بينه وبين نفسه، فالإسلام يتسع لهذا. أما إعلان هذا الموقف وإنشاء تنظيم معادٍ للإسلام ودعوة الآخرين إلى تغيير معتقدهم ورفض الإسلام فكل هذا يشكل معارضة تساوي معارضة عقيدة المجتمع. وينطبق على هذا الموقف ـ كما سبقت الإشارة ـ حكم الإرتداد على المجتمع الذي يكون من حقه أن يواجه هذا الموقف. وتكون الدولة حينذاك ملزمة أن تحافظ على السلم الأهلي. لأن مثل هذا الموقف مؤدٍّ إلى الاضطراب والفتنة.

الفلسفة الإسلامية للحرية الإنسانية وحقوق الإنسان:

كل عقيدة لها في مسألة الحرية فلسفتها الخاصة. ونلاحظ أن الحرية في المجتمعات الغربية تتكىء على فلسفة معينة تنطلق من كون الإنسان هو مركز الكون وهو نهاية النهايات، ولا تربط الإنسان بأي بعد غيبي. وبالتالي فإنها تعطي الإنسان سلطة مطلقة على نفسه ولا تعطيه حرية مطلقة مقابل المجتمع. أما في الإسلام فهذه الحرية تستند إلى فلسفة أخرى في النظرة إلى الحياة وإلى الكون وإلى موقع الإنسان فيهما. إن مفهوم الخلافة في الأرض **﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾** يعني أن الإنسان هو مركز الكون. وهنا يمكن أن نتوسع في مفهوم الأرض ليشمل جميع مناطق المجرّة، جميع مناطق الكون التي يصلها الإنسان، مركز الكون المنظور أو عالم الشهادة. . ووظيفة هذا الإنسان الذي هو مركز ليست مجرّد الحياة الدنيا، وإنما الهدف هو ما يتجاوز ذلك، إنه التكامل الروحي والأخلاقي الذي يرقى بالإنسان والذي لا يجعله أسير المتعة الخاصة واللذة والاستهلاك. أي أن الإنسان ليس كائناً استهلاكياً. ويترتب على هذه الفلسفة مفاهيم معينة لحقوق الإنسان. فما يعتبر حقاً في مناخ الحضارة الغربية قد لا نعتبره نحن كذلك. وما يعتبر حقاً عندنا قد لا يعتبره الغربيون حقاً. من باب المثال نذكر أن مبدأ

كفالة المجتمع للإنسان هي مسؤولية المجتمع. المجتمع هو المسؤول عن حياة الإنسان وسلامته وكرامته.

وهذا الحق حق المسلم في الحياة الكريمة، أثبته الإسلام للإنسان منذ أول التشريع أنه في أصل الشريعة، ولهذا فإنه من الأمور الفقهية المسلَّم بها أنه إذا جاع إنسان أو عري أو مرض ولم يجد دواءً أو مات ولم يجد خدمةً، فإن مجتمعه الخاص كله يُعاقب على هذا التقصير. ذلك أنه من الواجبات الكفائية على المسلمين ألا يكون بينهم جائع أو عريان أو جاهل.. إلخ. هذا حق ثابت في أصل الشرع يُسمى الواجب الكفائي.

ومن جهتي فإن لي رأياً في الواجب الكفائي بينته في أبحاث الجهاد. الواجب الكفائي عند جمهور الأصوليين أنه واجب على الأفراد فرداً فرداً. بحيث إذا امتثل أحدهم لهذا الواجب يسقط عن الآخرين، وإذا عصوا جميعاً يعاقبوا جميعاً، أنا أرى أن الواجب الكفائي هو واجب على الأمة، وأراه أنه بمثابة الواجب العيني. في المبنى الأصولي كل الواجبات واجبات فردية قسم منها يدعونها عينية تعيينية. وقسم منها كفائية. أنا أقول كل الواجبات عينية تعيينية. غاية الأمر أن بعضها واجب على الأفراد وبعضها واجب عيناً على الأمة. وهذا لم يثبت في الحضارة الغربية إلا بعد كفاح طويل. ولا أعتقد أنه ثبت بالمستوى الذي أثبته التشريع الإسلامي.

وإذا عدنا لمسألة حرية المعتقد في المجتمعات الإسلامية فإني أراها من زاوية انتماء المسلم إلى المجتمع الإسلامي. وهذا الانتماء يتضمن المعتقد ومقتضياته السلوكية. وهذا الانتماء يحمل معنى «الميثاق». والميثاق ليس عقداً يتناول ظاهر السلوك فحسب. بل يشمل مضمون الالتزام أيضاً أي مقتضيات المعتقد: الإلتزام مع الله ومع المجتمع باحترام ما يقتضيه المعتقد من التزامات التعبير القولي والعملي. فإذا رأى شخص من هؤلاء

الملتزمين أن ينقض ميثاقه الخاص فإنه لا يؤاخذ على ذلك. أما لو أعلن هذا النقض ودعا الآخرين إلى نقضه، فإن الحالة تتغير. إنه في هذه الحال ينقض المجتمع.

ولهذا فإننا لا نستطيع أن نعمم مفهوم «دولة مدنية» على المجتمعات الإسلامية الخالصة، إذا نشأت فيها دولة إسلامية. أما قولكم إن الدولة السلطانية القديمة أي تجربة الاستيلاء والتغلب لم تقدم إلى مجتمعاتها إلا عصبية مصطبغة بالدين، أي حزبية حاكمة ذات ايديولوجية إسلامية بتعبير اليوم نقول صحيح وأنا أوافق عليه. وقد سبق في أول الحديث أن قلت: إني لا أعتبر أصلاً هذه الدول دولاً إسلامية. هي دول مسلمين، كانت العصب الحاكمة فيها تحكم باسم الدين ولكنها ما كانت تحمل مفهوم الدين. وكانت تقوم بحروب الفتح بخلفيات ذات طابع توسعي امبراطوري وليس بهدف حضاري تبليغي. وكنا قد بينا في أبحاث أخرى عن الجهاد، إن هذا المفهوم وكما مورس في حقب كثيرة باستثناء الحالات الدفاعية مورس بشكل خاطىء ومزوّر وإن ما ارتكب باسمه ليس كله مشروعاً. من هنا فإن أية صيغة معاصرة تتماثل مع التجربة السلطانية أي مع تجربة الاستيلاء والتغلب وتزوير مفهوم الجهاد، لا نوافق عليها ولا يمكن أن نسميها إسلامية. لقد حذرت دائماً الحركات الإسلامية المعاصرة من عمليات القفز إلى السلطة بأي شكل من الأشكال، ونصحت، ونصيحتي معروفة في أوساط الحركات الإسلامية، أن يعملوا على تثبيت المفهوم الإسلامي في المجتمع وبالصيغة الإسلامية للدعوة أي الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. بحيث لا يكون جهاز الحكم مفروضاً على المجتمع من فوق، وإنما يكون نتيجة لنضج طبيعي داخل المجتمع. ولنا في تجربة الرسول معيار على هذا التوجه.

كان من الممكن للرسول الأكرم سلام الله عليه أن يعلن في مكة

حكماً، وأن يكوّن عصبةً وأن يستعين بالتحالفات القبلية. وكانت هذه الأخيرة متاحة. لماذا لم يفعل؟ بالمناسبة أتمنى على المؤرخين المختصين بتاريخ السيرة ونشأة الدولة الإسلامية أن يدرسوا هذه التجربة من هذه الزاوية. كانت نظرتي القديمة إلى هذه المسألة جزءاً من النظرة التاريخية السائدة وهي أن الرسول لم يلجأ إلى إقامة الحكم في مكة عن طريق القوة بسبب حالة الضعف، وأن الوسائل لم تكن متاحة، أما في العهد المدني فقد تغيرت موازين القوى وأضحت الإمكانات متوفرة. هذه النظرة السائدة والشائعة تحتاج في رأيي إلى تعديل. يبدو لي أن الأمر ليس هكذا، وأن الامتناع عن استعمال القوة في مكة لم يكن ناشئاً عن الضعف. لأن فحص شبكة العلاقات السياسية للرسول سلام الله عليه وللمسلمين الأولين عبر ولاءات الدم والقرابة التي كانت تجمعهم مع قريش ومع عرب آخرين، يبين أن هذه الشبكة كان يمكن أن تكون قوة تؤثر على صيغة المجتمع المكي السلطوي. يمكن أن نقول إن الإمكانات كانت في غالب الظن متوفرة، ولكن لم تكن الرؤية الإسلامية لإنشاء دولة ناضجة في تلك المرحلة. لأن مفهوم الإسلام في نظام الحكم هو أن يتمَّ الحكم نتيجة لقناعةٍ من الناس وليس عبر سلطة مفروضة عليهم. مع بيعة العقبة الأولى ومع بيعة العقبة الثانية، أي قبل هجرة الرسول ووصوله إلى يثرب كانت قد تأسست قاعدة لانطلاقة نواة الدولة. وفد اليثربيون النقباء بعد أن تأسست مؤسسة النقباء ولما رجع هؤلاء إلى يثرب طرحوا فكرة إنشاء مجتمع جديد له سلطة ونظام حكم. لقد وجدت الأرض ووجد الشعب ووجدت الإرادة السياسية الشعبية لتكوين صيغة مجتمع ونظام جديدين. فالدولة ليست هدفاً بحد ذاته، والسلطة ليست هدفاً قائماً بذاته، الهدف توعية المجتمع بالإسلام وبناء مجتمع بقيم الإسلام.

لا أستطيع أن أوافق على إنشاء نظام حكم يجعل من الإسلام صيغةً في مواجهة المجتمع. إنّ هناك بعض الأخطاء الأساسية في السياسات التي تسلكها الحركات الإسلامية في هذا الاتجاه. وأنا معني بالتنبيه إلى هذه الأخطار. وأنا أدعو سائر الفقهاء المعاصرين إلى أن يعيدوا النظر ويتعمقوا في جميع هذه المسائل. يبدو لي أن فقهاءنا لا زالوا في حالات كثيرة محكومين بمرتكزات فقهية يجب إعادة النظر فيها. من هذه المرتكزات: إقامة الدولة واجب. ولكن في أي مرتبة؟ وما هي الأولويات؟. على مدى تاريخ الإسلام وفي أسوأ الظروف انحلّت الحكومات والأنظمة ولكن بقيت الأمة. ليس هناك تطابق وتلازم بين وجود نظام حكم إسلامي وبين وجود المسلمين ووجود الأمة. المسلمون مستمرون، والأمة مستمرة. الأمة كانت تبدع مع عدم وجود نظام حاكم. لقد استطاعت الأمة أن تستوعب جميع المتغيرات وتهضمها قبل العصر الحديث وتعيد أسلمتها. وما حصل لهذه الأمة من انهيار وتفكك بسبب الاختراق الغربي على كل المستويات ليس سببه عدم وجود نظام حكم إسلامي.

لقد نشأت هذه الوضعية من أمرين: من وجود أنظمة حكم غبية أو مرتهنة ومن تخلي الأمة عن دفاعاتها التي كانت موجودة والتي كانت تتمثل في المؤسسات الأهلية الفاعلة وذات الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية الإنمائية.

مرّة أخرى أدعو الفقهاء إلى أن يعيدوا النظر في المرتكزات التي ننطلق منها جميعاً في مسائل الفقه السياسي، وأن يفحصوها من جديد على ضوء قراءة متأنية لنصوص الكتاب والسنة الموثوقة. وقد تكون النتيجة تثبيت وإعادة تأصيل المرتكزات القائمة وقد تكون انكشاف أبعاد أخرى يفصح عنها الفهم الفقهي الاجتهادي.

حق المرأة في تولي السلطة العليا:

أُعطي مثلاً على هذا المنهج موضوع حق المرأة في تولي الحكم. الرأي الشائع هو عدم مشروعية تولي المرأة للسلطة العليا في الدولة. وهذا أمر مسلَّم به بين جميع المذاهب الإسلامية. ونتيجةً لأبحاثي في هذا الموضوع، وعلى هامش أبحاث الفقه السياسي توصلتُ إلى نتيجة مخالفة تماماً، وهي أن المرأة بحسب التشريع الإسلامي مؤهلة لتولي السلطة العليا في دولة تقوم على المؤسسات، لا على الحكم الفردي (نظام الخلافة)، أي تقوم على الشورى واختيار المجتمع لهيئاته الحاكمة. أنا أقبل النصوص التي يستدل بها على عدم أهلية المرأة ومن ثم عدم مشروعية تولي المرأة للسلطة إذا كانت الدولة دولة خلافة يتمتع بها الخليفة بسلطات مطلقة ولا يخضع لمبدأ الشورى. أما في نطاق الوضع التنظيمي الحديث للدولة، فإن هذه النصوص تصبح أجنبية عن موضوعها، وتطرح علينا بالتالي البحث عن نصوص ومبادىء جديدة لاستنباط وضع المرأة في التركيب السياسي الحديث. هذا المبحث في أحقية المرأة في تولي السلطة العليا سينشر قريباً إن شاء الله، وأرجو أن أستفيد من نقد الناقدين وأن يكون موضع عناية من جميع الفقهاء المعاصرين من جميع المذاهب الإسلامية.

نحو مصالحة الأمة لذاتها:

بقيت ملاحظة لعلي أختم بها هذه المحاورة وهي أن إحدى القضايا الكبرى التي نحمل مسؤوليتها نحن وأمثالنا من المسؤولين في الأمة والمجتمع الإسلاميين في هذا العصر، قضية إعادة مصالحة الأمة مع نفسها، إعادة مصالحة الذات الإسلامية مع نفسها، وبعد كل حالات القطيعة والتناحر والتي توالت منذ عصور طويلة، وتطورت وأخذت أشكالاً متنوعة،

تارةً بين الأنظمة الحاكمة منذ عهد الدولة السلطانية وحتى يومنا هذا، وتارةً أخرى بين التيارات التي انتظمت فيها شعوب الأمة سواء كانت تيارات قومية عنصرية (تركية، عربية، فارسية) أو تيارات عصبوية وفرقية ومذهبية. وتستمر حالات الصراع اليوم فيما بين الأنظمة الحاكمة، وفيما بين التيارات السياسية في العالم العربي والإسلامي، وكما نلاحظ العلاقة بين التيار القومي العريض والتيار الاشتراكي العريض والتيار الإسلامي العريض، ناهيك عن المنافسات القائمة داخل كل تيار من هذه التيارات.

هذا الواقع جعل بأس الأمة بينها شديداً وجعل قلوبها شتى. لا شك أن العدوان الغربي القديم والجديد وما يحكى عن استلابه واستحواذه يتحمَّل مسؤوليةً عمَّا نحن فيه. ولكن علينا أن نرى إلى مسؤوليتنا الخاصة وإلى أننا هيأنا الظروف المناسبة لهذا الاتباع. لا أوافق بالمناسبة، الصديق المرحوم مالك بن نبي على وجود أهلية للاستعمار أو قابلية للاستعمار فينا. لا ليس فينا قابلية للاستعمار، ولكن خلافنا أضعفنا وبدَّد طاقتنا ومن ثم جعلنا مغلوبين على أمرنا أمام قوة متماسكة ومخططه ومالكة لزمام الأمور.

ومن هنا فإني أطل عبر هذه المحاورات التي قدَّمتُها حول مشروع الدولة الإسلامية وموضوع التعددية ورحابة الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي وقدرتهما على التجديد والتطوير والإنماء (أطل) على ضرورة تكوين مناخ نفسي وجداني عقلي يُعزز القناعات بضرورة التوصل إلى مصالحة للأمة مع ذاتها، مصالحة تبدأ من عملية التعاون ما بين الأنظمة العربية (وكنا قد عايشنا منذ فترة قصيرة مأساة الحرب اليمنية ـ اليمنية، والآن نعايش توتراً كبيراً ومشكلة كبيرة بين الجزائر والمغرب لأسباب تافهة) مصالحةً أيضاً ما بين تيارات الأمة العربية بحيث نصل إلى تجميد خلافاتنا

والتي أراها ثانوية أمام الخطر الأكبر المحدق بنا في خضم المشاريع الدولية والإقليمية الجديدة.

إن مشروع النظام الشرق أوسطي والتوجهات الدولية الجديدة وخاصة فيما يتعلق بتوجهات العالم الصناعي (دول الشمال)، كلها أخطار تضعنا أمام امتحان وخيار صعب. والخلاصة أنه لا يمكن التفرغ لحل هذه المعضلات الكبرى وتعيين الخيارات السليمة مع وجود كل هذا التناحر الداخلي وهذا الانقاسم على الذات وهذا الاغتراب على الذات وهذا الاحتراب على الذات. إن أحد أهم ما تستبطنه هذه الأفكار التي عبّرت عنها هو هذا الهاجس، هذا القلق الذي آمل أن ننظر إليه بجدية، وأن لا يحسب أي منا حينما يسجل انتصاراً صغيراً لنفسه، أنه قد انتصر. إن الانتصار الفردي هو في الحقيقة جرح جديد أو ثقب في مناعة الأمة وتماسكها.

والله ولي التوفيق

مؤلفات سماحة العلامة
الشيخ محمد مهدي شمس الدين

١ ـ نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ط/ ١ ـ منشورات حمد ـ بيروت ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٥. ط/ ٢ ـ و٣ ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٢ ـ دراسات في نهج البلاغة ـ ط/ ١ ـ النجف الأشرف ـ العراق ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م. ط/ ٢ دار الزهراء ـ بيروت ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

٣ ـ ثورة الحسين (ظروفها الإجتماعية، وآثارها الإنسانية)[1]: ط/ ١ ـ دار الأندلس ـ بيروت. ط/ ٢ ـ مكتبة التربية ـ بغداد. ط/ ٣ ـ دار التراث الإسلامي ـ بيروت ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م. ط/ ٤ ـ دار التعارف ـ بيروت ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م. ط/ ٥ ـ دار التعارف ـ بيروت ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

---

(١) ترجم إلى الفارسية، وطبع في (قم/ إيران) مرتين في منشورات دار التبليغ الإسلامي: الأولى، بعنوان: (ارزباني انقلاب إمام حسين أزدير كاه جديد)، والثانية بعنوان: (بروهشتي بيرامون زندكاني إمام حسين عليه السلام). كما ترجم إلى اللغة الإنجليزية، ونشر في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية للأستاذ السيد حسن الأمين.

ط/٦ ـ دار التعارف ـ بيروت ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠ .

٤ ـ محاضرات في التاريخ الاسلامي :ـ النجف ـ ١٩٦٥م .

٥ ـ أنصار الحسين (الرجال والدلالات) : دار الفكر ـ بيروت ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م .

٦ ـ دراسة عن موسوعة الفقه الإسلامي .

٧ ـ بين الجاهلية والإسلام : دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م .

٨ ـ مطارحات في الفكر المادي، والفكر الديني : ط/ ١ ـ دار التعارف ـ بيروت ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م . ط/ ٢ ـ التعارف ـ بيروت ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م .

٩ ـ الإسلام وتنظيم الأسرة (مع آخرين) : الدار المتحدة للنشر ، بيروت .

١٠ ـ الغدير (دراسة تحليلية، إجتماعية، سياسية، لمسألة الحكم الإسلامي، بعد وفاة الرسول ﷺ) :ـ منشورات الجمعية الخيرية الثقافية ـ بيروت ١٣٨٦هـ .

١١ ـ الحسين عليه السلام (قصة حياته وثورته) : منشورات الجمعية الخيرية الثقافية، بيروت ١٣٨٦هـ .

١٢ ـ عهد الأشتر : ط/ ١ ـ الجمعية الخيرية الثقافية ـ بيروت ١٣٨٦هـ . ط/ ٢ ـ مؤسسة الوفاء ـ بيروت ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م .

١٣ ـ عقائد الشيعة الإمامية : منشورات الجمعية الخيرية الثقافية ١٣٨٦هـ .

١٤ ـ ثورة الحسين في الوجدان الشعبي : منشورات الجمعية الخيرية الثقافية ١٣٨٦هـ.

١٥ ـ العلمانية وهل تصلح حلاً لمشاكل لبنان (تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً : دار التوجيه الاسلامي ـ بيروت ـ الكويت ١٩٨٠.

١٦ ـ السلم وقضايا الحرب عند الإمام علي عليه السلام : ط/١ ـ الدار الإسلامية ـ بيروت ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م[1].

١٧ ـ دراسات ومواقف في الفكر والسياسة والمجتمع ٣ أجزاء : ط/ ١ ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٨ ـ الاحتكار في الشريعة الإسلامية (بحث فقهي مقارن) : ط/١ ـ المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٩ ـ رسالة الحقوق للإمام زين العابدين (علي بن الحسين عليه السلام) : منشورات الجمعية الخيرية الثقافية ـ بيروت ١٣٨٦ .

٢٠ ـ تفسير آيات الصوم : منشورات الجمعية الخيرية الثقافية ـ بيروت ١٣٨٦هـ.

٢١ ـ مع الإمام الرضا عليه السلام ، في ذكرى وفاته : منشورات الجمعية الخيرية الثقافية ـ بيروت ـ من دون تاريخ.

---

(١) ترجم إلى اللغة الفارسية، ونشر في (طهران) في نطاق الملتقى الفكري الألفي لـ(نهج البلاغة)، بدعوة من مؤسسة البلاغة.

٢٢ ـ في الاجتماع السياسي الإسلامي : محاولة تأصيل فقهي وتاريخي ـ بيروت ١٩٩٢ .

٢٣ ـ مسائل حرجة في فقه المرأة: (٤ أجزاء)

الجزء الأول: الستر والنظر (صدر حديثاً).

الجزء الثاني: أهلية المرأة لتولي السلطة (صدر).

الجزء الثالث: حقوق الزوجية (تحت الطبع).

الجزء الرابع: العمل (تحت الطبع).

٢٤ ـ لبنان: الكيان والدور: منشورات مجلة الغدير ـ بيروت ١٩٩٤ .

٢٥ ـ الأمة والدولة والحركة الإسلامية : منشورات مجلة ـ الغدير ـ بيروت ١٩٩٤ .

بالاضافة إلى بحوث ودراسات منشورة في مجلات عربية وإسلامية وأجنبية.

الفهرس

القسم الثاني

